فرائد القلائد على شرح العقائد

كتاب شرح على شرح العقائد للسعد
تاليف الشيخ العالم علامة المحققين
الشيخ علي القاري تغمده الله
تعالى برحمته
آمين

٣٠٧٨



بسم الله الرحمن الرحيم وعليه توكلت

الحمد لله رب العالمين وافضل الصلاة واشرف التسليم علي سيدنا محمد وعلي
اله وصحبه اجمعين وبعد فيقول افقر الخلق الي عفو الحق علي بن علي بن احمد البخاري
الشافعي رضي الله عنه هذا ما دعت اليه حاجة المتفهمين لشرح عقايد النسفي للعلامة
التفتازاني قدس الله روحه شرحا من شرح يوضح مشكلاته ويفصل مجملاته ويكشف
القناع عن وجوه مخدراته ويبرز ما خفي من غرر فوايده ومكنوناته متجافيا عن الاطناب
الممل والايجاز المخل وسميته بفرايد القلايد وغرر الفوايد علي شرح العقايد ارجوا
ان يعم نفعه ويعظم وقعه والله المسئول ومحقق كل مامول فاقول وبالله
التوفيق قال رحمه الله تعالي ورضي عنه بسم الله الرحمن الرحيم اي اولف
الحمد لله المتوحد اي المستبد من توحد برايه اذا استبد به ولم يشاركه فيه غيره
او من تفعل الدال علي التدرج نحو تجرعه اي شربه جرعة بعد جرعة ولا خفا في
استحالة معناه في حقه تعالي فالتدرج بالنسبة الي العباد اي الذي ظهر لخلقه
وحدانيته شيا فشيا بحسب الاطلاع علي دلايل الوحدانية بجلال اي في جلال ذاته
من جل بمعني عظم وقد يضمن معني الابعاد فيعدي بعن لاشرابه معني تنزه وكمال
صفاته اي صفاته الكاملة بالعموم والدوام والقدم وعدم التناهي المتقدس اي
المتطهر المتنزه من القدس وهو الطهارة في نعوت اي صفات الجبروت وهو
كالعظموت وزنا وقريب منه معني مبالغة في الجبر والعظمة عن شوايب النقص
جمع شايبة وهي المخالط من الشوب وهو الخلط وسماته اي علاماته فضلا عن
شوايبه ثم لا يخفي ما في براعة كلامه من براعة الاستهلال اي كمال الابتدا واصل
ذلك ان العرب كانوا يرفعون اصواتهم عند ابتدا روية الهلال فقوله المتوحد
اشارة الي مبحث الوحدة وقوله بجلال ذاته اشارة الي مبحث الذات وقوله
وكمال صفاته اشارة الي مبحث الصفات الثبوتية كالعلم والقدرة وقوله
المتقدس في نعوت الجبروت اشارة الي مبحث الصفات السلبية كسلب الجهة
والجسمية والصلاة علي نبيه هو بالهمز ودونه فهو علي الاول من النبا اي الخبر اذ
هو منبي عن الله تعالي اي مخبر او مخبر بالكسر او الفتح وعلي الثاني من النبوة
وهي الرفعة اذ النبي مرفوع الرتبة علي غيره من الخلق واصله نبيو اجتمعت الواو
واليا وسبقت احديهما بالسكون فقلبت الواو يا وادغمت اليا في اليا فصار

نبيا فاليا منقلبة عن الهمزة علي الاول وعن الواو علي الثاني وقال نبيه دون رسوله
لان النبي اكثر استعمالا او اشارة الي ان النبوة افضل من الرسالة فانهم اختلفوا في
ايهما افضل النبوة او الرسالة بعد الاتفاق علي ان الرسول افضل اذ هو جامع
للصفتين والصحيح الاول قال شيخنا واستاذنا القطب الرباني الشيخ عبد الوهاب
الشعراني وهو قول الجمهور لعموم نفع الرسالة محمد علم منقول من اسم مفعول
المضعف سمي به نبينا صلي الله عليه وسلم لكثرة خصاله الحميدة كما روي في التيسير
انه قيل لجده عبد المطلب وقد سماه به في سابع ولادته لموت ابيه قبلها لم سميت
ابنك محمدا وليس في اسما ابايك ولا قومك قال رجوت ان يحمد في السما والارض
وقد حقق الله رجاه لما سبق في علمه قاله الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع المويد
المقوي من الايد وهو القوة ومنه قوله تعالي والسما بنيناها بايد اي بقوة
بساطع حججه اي بحججه الساطعة المرتفعة المشتهرة من سطع الغبار اي علا
وارتفع وواضح بيناته اي بيناته الواضحة وهي ايات القران واراد بالحجج ما عداها
من البينات المعجزات وعلي اله هم المومنون من بني هاشم والمطلب واصحابه
اسم لصاحب بمعني الصحابي وهو من اجتمع بمحمد صلي الله عليه وسلم ولو ساعة هداة
طريق الحق اي الدالين عليها وحماته جمع الحامي وهو الذاب عن الحمي وبعد
الواو نايبة عن اما والكلام في ذلك شهير فان مبني اسم مكان او مصدر والمراد
المبني عليه علم الشرايع جمع شريعة وهي والشرع والدين والملة الفاظ مترادفة
معناها واحد وسياتي تفسيره والاحكام الحسنة او ما هو اعم منها ومن الاعتقادية
واساس قواعد جمع قاعدة وهي لغة الاساس واصطلاحا قضية كلية يتعرف منها
احكام جزييات موضوعها عقايد الاسلام جمع عقيدة فعيلة بمعني مفعولة اي معتقدة
هو اي ما ذكر من المعني والاساس علم اي ادراك اتصافه تعالي بالتوحيد اي
الوحدة وساير الصفات الكمالية الموسوم اي المسمي بالكلام المنجي اي المخلص عن
غياهب الشكوك وظلمات الاوهام يعني ان الخالي عن علم الكلام ربما يقع في التردد
فان استوي عنده طرفا المحكوم عليه ونقيضه في ذلك التردد كان شاكا وان ترجح
عنده طرف المحكوم عليه علي الاخر كان واهما فالظلمة في الوهم اضعف منها في
الشك اذ عند الواهم طرف راجح هو الظن بخلاف الشك لاستواء الطرفين فيه
فالشاك يتردد من ظلمة الي مثلها فلذا عبر في جانب الشكوك بالغياهب جمع

الغيهب وهو الظلمة الشديدة كما يوخذ من الصحاح حيث قال يقال فرس غيهب اذا
اشتد سواده وفي جانب الاوهام بالظلمات من غير تقييد بشدة فليس اختلاف
التعبيرين مجرد تفنن كما قيل **وان المختصر** شروع في السبب الحامل له على شرح هذا
الكتاب **المسمى بالعقايد للامام** من امّك اذا صار امامك اي قدامك **الهمام** هو
لغة الملك العظيم الهمة وصف به العالم لعلو همته **قدوة علما الاسلام نجم**
الملة والدين زاد الشارح لفظ الملة للاشارة الى ان الملة والدين مترادفان **عمر**
النسفي اعلا الله درجته في دار السلام هي الجنة سلمت من الافات او لان الملايكة
يسلمون على اهلها او المراد بالسلام الله عز وجل لانه السالم من ساير النقايص **يشتمل**
من هذا الفن على غرر جمع غرة وهي لغة بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم
ثم استعملت في كل واضح معروف بجامع الوضوح ثم في كل نفيس بجامع النفاسة
لانهم يتنافسون في البياض المذكور فيحتمل انها في كلام الشارح بمعنى الواضح ه
او بمعنى النفيس والاولى ان تكون للمعنيين معا **الفرايد** هي كبار الجواهر ه
سميت بذلك لانفرادها بكمال الحسن عن ساير اللآلي او لانفرادها وتميزها
بذلك في حال النظم ثم ان الفرايد التي هي كبار الجواهر تشتمل على درر هي خيارها
وهي الغرر وعلى درر دونها في النفاسة وبالجملة فالشرح مشتمل على خيار الخيار
من الجواهر كاينة **في ضمن فصول** جمع فصل بمعنى مفصول لا يلتبس بغيره وعلى ذلك
قوله تعالى كتاب فصلت اياته واراد بالفصول المباحث يعني ان كلا من تلك
المباحث مفصول عن الاخر في حد ذاته **هي للدين قواعد** اي اصول
وبراهين كبرهان التمانع للتوحيد فقوله واصول عطف تفسير **وفي اثنايها** اي
خلال **نصوص** دالة على معناها دلالة قطعية لا تحتمل غيرها كما يرشد اليه
قوله **هي لليقين** اي البراهين المتيقنة **جواهر وفصوص** وتطلق النصوص ايضا
على الفاظ الكتاب والسنة وليس مرادا ههنا شبه البراهين المذكورة بالحلي
المرصع بالجواهر والفصوص وشبه الالفاظ الدالة عليها بالجواهر والفصوص
يعني ان تلك المباحث كما انها للدين قواعد واصول نصوص قطعية في معناها
هي خالص اليقين واعلاه ولما وصف المختصر بانه يشتمل من هذا الفن على غرر
الفرايد الى اخره فربما يقع في الوهم اشتماله على الحشو دفع ذلك بقوله **مع غاية**
من التنقيح تنقيح الجذع في اللغة تشذيبه وهو قطع ما تفرق من اغصانه

ولم

ولم يكن في لبه واراد به ههنا تجريد الالفاظ المستحسنة عن غيرها ولم يكتف بمطلق
التنقيح بل بغايته **والتهذيب** اي التنقية فهو تفسير للتنقيح ومع كون ذلك ه
الفصول في غاية مما ذكر لم يكتف فيها بذلك بل قدم منها ما حقه التقديم واخر
منها ما حقه التاخير ولم يكتف فيها بمطلق ذلك بل بنهايته كما اشار اليه بقوله
ونهاية من حسن التنظيم والترتيب والتنظيم اخص من الترتيب لانه ترتيب وزيادة
حسن المناسبة وزيادة التناسق كما يوخذ من حاشية الشريف على الكشاف
والمراد به نظم المسايل المتناسبة التي هي من مبحث واحد في سلك واحد فشبه
الفصل بالسلك وشبه مسايله بالحبات المتناسبة في ذلك المنظومة في ذلك
السلك على الوضع المخصوص والهيئة المخصوصة والتنظيم ابلغ من النظم اذ زيادة
البنا تدل على زيادة المعنى **فحاولت** الفا لتسبيب ما بعدها من الشرح عما قبلها
من اوصاف المختصر اي فقصدت **ان اشرحه شرحا يفصل** اي يبين **مجملاته**
جمع المجمل وهو لغة المختلط بعضه ببعض واصطلاحا ما لم تتضح دلالته وهو المراد ه
ههنا **ويبين معضلاته** بكسر الضاد جمع المعضلة اي مشكلاته في الصحاح اعضل الامر
اشتد واستغلق وامر معضل لا يهتدى لوجهه انتهى مثال ذلك قوله في الصفات
العلية وهي لا هو ولا غيره فبين الشرح ذلك بان فسر العينية بالاتحاد في المفهوم
والغيرية بامكان الانفكاك **وينشر مطوياته** اي قواعده المطوية على ما تحتها من
الافراد كما في قوله والله تعالى خالق لافعال العباد فنشر الشرح هذه القاعدة
بقوله من الخير والشر الى اخره **ويظهر مكنوناته** اي نكتة واسراره المكنونة في
الفاظه التي تظهر للذكي دون الغبي فلما اظهرها الشرح سوى بينهما في فهمها
بين الذكي والغبي **مع توجيه للكلام** اي بيان لوجهه وعلته ولما كان التوجيه
قد يوهم الاشتمال على الحشو دفع ذلك بقوله **في تنقيح** وهذا اصرح في ان ه
التوجيه واقع في التنقيح والواقع عكس ذلك اذ التنقيح الذي هو التجريد عما يستغني
عنه صفة التوجيه والصفة واقعة في الموصوف دون العكس والجواب ان ه
التنقيح لما كان كليا يمكن ان يقع في التوجيه وان يقع في غيره اشبه الظرف القار
الذي يتوارد عليه المظروفات وكذا القول في قوله **وتنبيه على المرام** اي المقصود
في توضيح سوالا وجوابا والتنبيه لغة مطلق الايقاظ والمراد به ههنا الايقاظ
عن سنة الغفلة ولما كان التنبيه قد يكون بالاشارة فيستدعي خفا دفع ذلك

بقوله في توضيح **وتحقيق للمسايل** اي اثبات لها بادلتها **غب** اي عقب **تقرير** اذ غب
الشي عاقبته والتقرير تصوير المسئلة وجعلها في قرار ذهن السامع **وتدقيق للدلايل** اي
تطبيق لها علي المدعي **اثر** اي عقب **تحرير** لها اي تخليص عما يخل بوجه الدلالة وسمي
العتق تحريرا لانه يخلص الرقبة من الرق يعني ان الشرح عقب ذكره للمسئلة وتقريرها
في ذهن الواقف عليها يحققها بدليلها ثم بعد تحريره للدليل وتجريده عما يخل
بوجه الدلالة يطبق الدليل علي المدعي وهذا نهاية المقصود للواقف علي الشرح
وتفسير للمقاصد جمع المقصد وهو المبحث **بعد تمهيد** وتوطية لها بذكر مباديها
ومقدماتها ولما كان جميع ما مر تعود فايدته علي المختصر وبقي شي لا تعود فايدته
عليه مع انه من محاسن الشرح اشار اليه بقوله **وتكثير للفوايد** ولما كان التكثير
قد يستدعي تطويلا وحشوا دفع ذلك بقوله **مع تجريد** عما يستغني عنه **طاويا** جاء
من النار في حاولت **وكشح المقال** مفعول طاويا والطي لغة اللف وضم بعض
الي بعض والمراد به ههنا الصرف والابعاد يقال طويت كشحي عن فلان اذا
اعرضت عنه ولم تقبل عليه والكشح لغة الخاصرة وهي ما بين عظم الورك واقصر
الاضلاع واضافته للمقال علي معني اللام واثباته للمقال استعارة بالكناية
واضافته للمقال تخييلية وهي قرينتها والاستعارة بالكناية علي احد الاراء
تشبيه شي بشي تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشي من اركانه سوي باسم
المشبه واثبات شي من خواص المشبه به للمشبه يسمي تخييلية **عن الاطالة والامل**
التعبير عن المقصود بازيد من العبارة المتعارفة ان كان لفايدة يسمي اطنابا
او لغير فايدة كما في قوله فالفي قولها كذبا ومينا اذ المين هو الكذب يسمي تطويلا
وهو علي قسمين ممل وهو ما اشتمل علي زيادة كثيرة وغير ممل وهو ما لم يشتمل عليه
ذلك وباقصر من المتعارفة يسمي ايجازا وهو ايضا علي قسمين مخل وهو مذموم
وغير مخل وهو محمود وبالعبارة المتعارفة يسمي مساواة فالشارح نفي عن شرحه
التطويل بقسميه والاطناب واحد قسمي الايجاز وهو المخل بقوله **ومتجافيا** اي
متباعدا **عن طرفي الاقتصاد** اي المساواة اذ هي امر متوسط بين شيين اي طرفين
هما الاطناب والايجاز وكل ما هو كذلك اقتصاد لا افراط فيه ولا تفريط ومن ههنا
قيل فلا الظلم في كل الامور ذميم وفسر طرفيه تفسير مراد لا تفسير معني بقوله
الاطناب والاخلال لما علمت من ان الاخلال ليس احد طرفي الاقتصاد بل هو قسم

من قسميه لانقسام الايجاز اليه والي غير المخل فبقي الشرح مشتملا علي المساواة
وعلي الايجاز غير المخل **والله الهادي** لا غيره **الي سبيل الرشاد** الهداية ههنا بمعني
خلق الاهتدا بدليل القصر ويمكن ان تكون بمعني الدلالة الي طريق يوصل الي
المقصود والقصر للكمال والرشاد سلوك طريق يوصل الي المطلوب وضده الغي
وسبيله دين الاسلام **والمسئول** لا غيره **لنيل العصمة** وسياتي تفسيرها والاختلاف
فيه بيننا وبين المعتزلة ان شا الله تعالي **والسداد** اي الاصابة **وهو حسبي** حسب
اسم مصدر احسب وهو كالمصدر بمعني اسم الفاعل اي محسبي وكافي سواه ويصح
عطف جملة **ونعم الوكيل** علي حسبي فيكون هو من قوله هو حسبي المخصوص بالمدح
وعلي هو حسبي المخصوص بالمدح محذوف والله سبحانه اعلم بالصواب **اعلم** خطاب
عام لكل من يتاتي منه العلم ممن يريد الوقوف علي هذا الكتاب **ان الاحكام** جمع حكم
بمعني ثبوت امر لاخر او نفيه عنه لغويا كان كما في رفع الفاعل او عقليا كما في اجتماع
الضدين او شرعيا اعتقاديا كما في الله واحد او فرعيا كما في الصلاة واجبة فلذا
قيدها بقوله **الشرعية** واشار الي انقسام الشرعية الي الانقسامين المذكورين
منها ما يتعلق بكيفية العمل في ادراج لفظ الكيفية اشارة الي ان تلك الاحكام
انما تتعلق بالعمل علي وجه مخصوص وهيئة مخصوصة لا مطلقا فاندفع ما قيل ان
لفظ كيفية مستدرك **وتسمي فرعية** لتعلقها بفرع وهو العمل المتوقف صحته علي الاعتقاد
وعملية لتعلقها بالعمل **ومنها ما يتعلق بالاعتقاد** اي المعتقد كالوحدة **وتسمي اصلية**
لتعلقها باصل وهو الاعتقاد **واعتقادية** لتعلقها بالاعتقاد **والعلم المتعلق بالاحكام**
الاولي يسمي علم الشرايع و **علم الاحكام** وعلل تسميته بعلم الشرايع بقوله **لما**
انها اي الاولي **لا تستفاد الا من جهة الشرع** لم يقل الا من الشرع ليشمل
الاجماع والقياس والاستصحاب وغير ذلك كالكتاب والسنة وعلل تسميته بعلم
الاحكام بقوله **ولا يسبق** اي ولما انها لا يسبق **الفهم عند اطلاق الاحكام الا**
فهو لف ونشر مرتب **و** يسمي العلم المتعلق بالاحكام **الثانية علم التوحيد والصفات**
لما ان ذلك جواب عما يقال كيف يسمي العلم المتعلق بجميع المباحث باسم مبحثين منها
فاجاب بان العلة في ذلك ان مبحث التوحيد والصفات **اشهر مباحثه واشرف**
فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزايه واشرفها ثم شرع في بيان السبب المحوج
الي التدوين مع ان الاوايل وهم اشرف الامة لم تفعله فهو محدث وكل محدث بدعة

الي

مقاصد

بقوله وكانت الاوايل جمع اول من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم لصفا عقايدهم علة
مستغنين الاتي وكذا ما عطف عليه بقوله من قوله ولقلة الوقايع والاختلاف علة
للاستغنا عن تدوين علم التوحيد والصفات والثاني علة للاستغنا عن تدوين
علم الشرايع والاحكام وبعطف احدي العلتين علي الاخري يعلم ان التقدير علي
المعلول ليس للاختصاص الا ان تدعي ان الاختصاص بالنظر الي مجموع العلتين
وعلل صفا عقايد الصحابة بقوله ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وعلل
صفا عقايد التابعين بقوله وقرب العهد بزمانه قدمر القول في قوله
ولقلة الوقايع والاختلاف وتمكنهم من المراجعة الي الثقات مستغنين
عن تدوين العلمين والتدوين جعل الشي في ديوان وهو الصحيفة
المكتوبة وعن ترتيبهما ابوابا وفصولا تمييز محول عن المضاف اليه اي ابوابهما
وفصولهما وتقرير مقاصدهما اي تصويرها في ذهن السامع وجعلها في قرار
ذهنه اصولا وفروعا لف ونشر ويحتمل عودهما معا الي العلمين ويراد بالاصول
القواعد الكلية وبالفروع الجزئيات المتفرعة عليها واستمر الامر بعدهم علي الاستغنا
الي ان حدثت الفتن وهي العقايد الزايغة بين المسلمين والبغي علي ايمة الدين
من عطف المسبب علي السبب اذ الفتن الحادثة سبب للبغي والخروج علي امام
اهل العدل وظهر اختلاف الآرا جمع راي والمراد بها مذاهب الايمة المجتهدين
والحكمة في تعبيره في جانب الفتن بالحدوث وفي جانب الارا بالظهور ان
الفتن التي هي البدع الباطلة حدثت بعد ان لم تكن بخلاف الارا فانها كانت
موجودة كامنة للادلة فظهرت للمجتهدين فلم يطلق عليها لفظ الحدوث تحاشيا
واما تعبيره في جانب الميل الي البدع والاهوا بالظهور ايضا حيث قال وظهر
الميل الي البدع والاهوا فللاشارة الي ان الميل المذكور كان كامنا في قلوب
المبتدعة فظهر بعد ان حصلت لهم شوكة بخلاف البدع والاهوا انفسها فانها
وجدت بعد ان لم تكن غير مسبوقة بما يشاكلها ويماثلها والفرق بين البدع
والاهوا ان العقيدة الزايغة من حيث كونها محدثة غير مسبوقة بما يشاكلها
ويماثلها تسمي بدعة ومن حيث كونها قلب المبتدع يهواها ويميل اليها تسمي هوا فهي
متحدة بالذات مختلفة بالاعتبار وكثرت الفتاوي من العلما والواقعات في الوجود
الخارجي من العامة وكان الانسب تقديمها علي الفتاوي لسبقها في الوجود

لكنه

لكنه اخرها رعاية للسجع ثم ان قوله الي ان حدثت الفتن بين المسلمين والبغي علي ايمة
الدين راجع الي علم العقايد وكذا قوله والميل الي البدع والاهوا والرجوع الي العلماء
في المهمات واما قوله وظهر اختلاف الارا فراجع الي علم الفقه وكذا قوله وكثرت
الفتاوي والواقعات هكذا قرره الامام شيخنا اللقاني ولا يبعد ان يكون قوله
وكثرت الفتاوي والواقعات والرجوع الي العلما في المهمات راجع الي العلمين فاشتغلوا
الفا للتسبب ما بعدها عما قبلها من قوله الي ان حدثت الفتن الي قوله في المهمات
بالنظر هو الفكر المودي الي علم او ظن والاستدلال النظر في الدليل ليودي الي علم
او ظن فجمع بينهما تاكيدا وباعتبار شمولها للعلم والظن يعلم انهما راجعان لكل من
العقايد المطلوب فيها العلم والفقه المطلوب فيه الظن والاجتهاد وهو استفراغ
الفقيه الوسع في تحصيل ظن بحكم فهو خاص بعلم الفقه والاستنباط وهو استخراج
الحكم من الدليل معلوما كان ذلك الحكم او مظنونا فهو شامل للعقايد والفقه
فعطفه علي الاجتهاد من عطف العام علي الخاص وتمهيد القواعد اي جعلها مهادا
للجزييات وقد مر تفسير القاعدة وهذا وما قبله وما بعده الي قوله وسوا عطف
علي النظر من قوله بالنظر والاصول جمع اصل وهو لغة ما ينبني عليه الشي واصطلاحا
يقال للراجح وللقاعدة وللدليل وهو المراد ههنا اي والادلة المويدة لتلك
القواعد وهذا معني قوله وتمهيد القواعد يرجعان الي العلمين وترتيب الابواب فيما
بينها لا فيما بينها وبين الفصول وكذا القول في ترتيب الفصول والابواب تشتمل
علي الفصول فان القواعد المتناسبة تجعل بابا علي حدة والشديدة التناسب من
تلك القواعد تجعل فصلا من ذلك الباب وتكثير المسايل جمع مسيلة تسمي قضية
وهي القضية تسمي مسيلة باعتبار ان ما اشتملت عليه من الحكم يسال عنه ودعوي
باعتبار ان المجتهد يدعيه ثم يثبته بالدليل ونتيجة لانه نتيجة الدليل ثم ان المسايل
اعم من العلمية والظنية فهو شامل للعلمين بادلتها اي ملتبسة بادلتها فالبا
للملابسة ويعبر عنها بالمصاحبة لكونها بمعني مع وايراد الشبه مع اجوبتها
خاص بالعقايد وتعيين الاوضاع جمع وضع وهو التعيين لغويا او غيره فهو اعم من الاصطلاح
اذ هو تعيين خاص كتعيين الجوهر للقايم بنفسه بعد وضعه لغة للشي النفيس
وكتعيين الفرض للفعل المخصوص بعد استعماله في مطلق القطع وهي في كلام
الشارح بمعني الموضوعات بدليل اضافة التعيين اليها فقوله والاصطلاحات

لما ارادة بالاوضاع وهذا اعني قوله وتعيين الي اخره راجع الي العلمين وكذا قوله وتبيين
المذاهب والاختلافات وهي اعم من المذاهب لو قوعها تارة بين اصحاب المذاهب وتارة
بين اصحاب المذهب الواحد وسموا ما يفيد اي الملكة التي تفيد صاحبها معرفة
الاحكام العملية ناشية تلك الاحكام ومستخرجة عن ادلتها اي الاحكام التفصيلية
فالعلم بالاحكام مثلا يحصل ثم يزول للاشتغال بغيره ثم يحصل ثم يزول وهكذا
مرة بعد اخري الي ان يرتسم في الخيال ويحصل منه ملكة للعالم بسبب تكرر استحضاره
يقتدر بها علي استخراج الاحكام من ادلتها فالمسمي بالفقه هو الملكة المفيدة للمعرفة
لا نفس المعرفة ويعبر عن هذه الملكة بالتهيو واطلاق العلم علي مثل هذا ٥
التهيو شايع عرفا يقال فلان يعلم النحو وان لم تكن جميع مسيلة حاضرة عنده وبهذا
اجيب عن السوال المشهور الوارد علي تعريف الفقه بالعلم بالاحكام الي اخره وهو
انه ان اريد بالاحكام الجنس فسد طرد التعريف لصدقه علي من علم مسيلة عن
دليلها التفصيلي وان اريد بها العموم فسد عكس التعريف لانه يخرج عنه من
هو فقيه بالاجماع كمالك فانه سيل عن عدة مسايل فقال في اكثرها لا ادري ٥
وحاصل الجواب اختيار الشق الثاني وهو ان المراد جميع الاحكام لكن ليس المراد ٥
كون الجميع حاضرا عنده بالفعل بل كونه متهييا لذلك وسموا ما يفيد معرفة احوال
الادلة اجمالا حال من الادلة او تمييز عنها اي حال كونها مجملة او من جهة اجمالها
وعدم تعينها كقولنا الكتاب حجة السنة حجة الاجماع حجة وهكذا اما من حيث
تفصيلها كالاجماع علي ان لبنت الابن السدس مع بنت الصلب حيث لا عاصب لهما
فليست من اصول الفقه وان ذكر بعضها في كتبه تمثيلا في افادتها اي معتبرة ٥
تلك الاحوال في افادة الادلة من حيث تفصيلها كتقديم النهي علي الامر عند
التعارض لان دراء المفاسد مقدم علي جلب المصالح وكتقديم الخاص والمقيد
علي العام والمطلق عند التعارض الاحكام باصول الفقه وسموا ما يفيد معرفة العقايد
اي معرفة احضار المعتقدات متي اريد من غير تجشم كسب جديد فالفرق بين
ما يفيد ملكة العقايد وملكة الفقه ان الاولي يقتدر بها علي احضار المعرفة
متي اريد لان العقايد منحصرة مضبوطة بخلاف الثانية فانها لكونها عبارة عن
استعداد من قامت به وتهييه لاستنباط المسايل لا تفيد صاحبها الا القدرة علي
استنباط مسايله لكثرتها وانتشارها وتجددها حينا فحينا لا علي استحضارها

متي

متي اريد فتامل عن ادلتها اي ناشية تلك المعرفة عن ادلة العقايد بالكلام
ولما كان ههنا مظنة سوال وهو انه لا بد لنقل الكلام عن معناه لغة الي الملكة المذكورة
من مناسبة فما هي اشار الي ان بين المعنيين مناسبات فضلا عن مناسبة بقوله
لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام في كذا وعنوان كل شي اوله وهو كاية عن
الترجمة في اول المباحث فكان المتقدمون من المتكلمين يقولون في اول كل مبحث
الكلام في كذا نحو الكلام في الذات الكلام في الصفات الكلام في الوحدة ٥
وهكذا بمنزلة ان يقال باب في كذا فصل في كذا ولان مسيلة الكلام اي القران ٥
والاختلاف في خلقه بين اهل السنة والمعتزلة كانت اشهر مباحثه اي هذا الفن
المسمي بالكلام فهو من باب تسمية الكل باسم اشهر اجزايه وهذا لا يعارض ما سبق من
ان اشهر مباحثه مبحث علم التوحيد والصفات لان من جملة الصفات كلام الله تعالى
ومسيلته اشهر المباحث وهذا كاف في كون مبحث الصفات اشهر المباحث فتامل
ثم بين سبب الاشهرية بقوله واكثرها نزاعا وجدالا حتي ان بعض المتغلبة
علي الامامة بدون مشورة اهل الحل والعقد وفيه نقد ظاهر وكذا في قوله قتل كثيرا
من اهل الحق لعدم قولهم بخلقه اذ لم ينقل ذلك ولم يحفظ عن الثقات من اهل التواريخ
ولانه اي علم الكلام لكونه في غاية من التحرير والرصانة وادلته قطعية يقينية يورث
من مارسه واتقنه قدرة علي الكلام في تحقيق الشرعيات واثباتها بادلتها لان القادر علي
الادلة القطعية يقدر علي الظنية بطريق الاولي هذا ان اريد بالشرعيات ما يعم
الاعتقادية والفرعية وان اريد بها الفرعية خاصة فالامر ظاهر وفي الزام الخصوم
فعلم الكلام يورث من مارسه قدرة علي تحقيق الشرعيات في مذهبه وقدرة علي ٥
الزام الخصوم بما لا يقولون به كالمنطق للفلسفة فانه لكون ادلته قطعية
عقلية يقينية يورث من مارسه واتقنه قدرة علي النطق في تحقيق الفلسفيات
وفي الزام الخصوم فسمي بالمنطق الذي هو النطق لذلك فوزان علم الكلام بالنسبة
الي تحقيق الشرعيات والزام الخصوم وزان علم المنطق بالنسبة الي تحقيق ٥ ت
الفلسفيات والزام الخصوم لكن الفرق بينهما ان نسبة علم الكلام الي بقية الشرعيات
نسبة المخدوم الي الخادم لتعلقه باشرف المعلومات وهو معرفة الله عز وجل ونسبة
علم المنطق الي ساير الفلسفيات نسبة الخادم الي المخدوم ولانه اي علم الكلام اول
ما يجب من العلوم التي انما تعلم وتتعلم بالكلام فاطلق عليه هذا الاسم

٢ فقد تبين ابن ابي شريف في ان المراد
بالمتغلبة الذين تغلبوا علي اهل الحق
في المسايل الاعتقادية باهوايهم لا علي
منصب الامامة انتهى

لذلك

ثم خص به ولم يطلق على غيره تمييزا فالعلة في تمييز تسمية هذا العلم بالكلام مركبة من
شيئين الاول كونه انما يعلم وينعلم بالكلام والثاني تمييزه عن غيره من العلوم
المشاركة له في ذلك ولو نظر الشارح الى ان قصر هذا الاسم عليه كونه اول واجب
من العلوم المذكورة لاستغنى عن قوله ثم خص الى اخره ويكون قوله لذلك
اشارة الى كونه اول واجب فتامل ولانه انما يتحقق اي يثبت ويحصل او
يتيقن فالباء على الاول مفتوحة والضمير راجع الى العلم وعلى الثاني مضمومة
والضمير راجع الى العلم بمعنى المسائل المعلومة بالمباحثة اي المشاركة في البحث
فقوله وادارة الكلام من الجانبين اي جانب المستدل والمناظر تفسير لها
وغيره من العلوم قد يتحقق بالتامل ومطالعة الكتب بخلافه هو فان ادلته
غامضة يلتبس فيها العقل بالوهم وفيما ذكره من الحصر بحث الا ان يريد المبالغة
ولانه اي علم الكلام اكثر العلوم خلافا ونزاعا عطف تفسيري ويحتمل
ان يريد بالخلاف المخالفة وبالنزاع الجدال مع المخالفين ومع غيرهم وهم المسترشدون
في تحقيقه فيشتد افتقاره الى الكلام مع المخالفين والرد عليهم لان الحق
مع فرقة واحدة من ثلاث وسبعين فرقة وتلك الفرقة اهل السنة والجماعة
كما نطق به الحديث فيحتاج الى الكلام مع كل فرقة والرد عليها فيما خالفت فيه اهل
السنة والجماعة فلشدة افتقاره الى الكلام سمي به بخلاف غيره من العلوم وفي قوله
والرد عليهم اشارة الى انه يشتد افتقاره الى الكلام في شيئين الاول في تحقيقه
واثباته بالدليل والثاني الرد عليهم فيما اوردوه من الشبه ولانه اي علم الكلام
لقوة ادلته علة لقوله صار وفي قوله كانه هو الكلام اشارة الى ان الكلام
وان صدق على غيره حقيقة لكن لما كانت ادلته قطعية يقينية ~~كانت ادلته كذلك~~
كانت مسايله كذلك لان قوة المسايل تابعة لقوة ادلتها فكان الكلام منحصر فيه
فخص باسم الكلام لذلك ولانه لابتنائه على الادلة القطعية العقلية
المؤيد اي المقوي اكثرها بالادلة السمعية اشد العلوم تاثيرا اي توغلا فيه فسمي
بالكلام المشتق من الكلم وهو الجرح واحترز باكثرها عن العقلية المحضة وهذا اي
ما يفيد معرفة العقايد عن ادلتها مجردا عما اضافه اليه المتاخرون كما سيجي هو
كلام القدما ومعظم خلافياته مع خلافية وهي المسيلة المنسوبة الى الخلاف مع الفرق
الاسلامية اما اقلها فمع غير الفرق الاسلامية كالمعطلة والثنوية خصوصا المعتزلة

في القلب وتعلقا [illegible]

لانهم اول فرقة اسسوا اي احدثوا وجددوا وفيه اشارة الى انهم مبتدعة حيث ابتدعوا
في الدين ما ليس منه قواعد الخلاف اي القواعد المخالفة لما ورد به ظاهر
السنة وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين
فمن قواعدهم نفي روية الباري تعالى وهو مخالف لقوله صلى الله عليه وسلم انكم سترون
ربكم الحديث وعلى ذلك فقس ومن هذا توجيه لتسمية اهل الحق باهل السنة والجماعة اي
سموا باهل السنة لانهم قالوا بما ورد به ظاهر السنة في باب العقايد وباهل الجماعة بدل
لانهم قالوا بما ورد وجرى عليه جماعة الصحابة رضوان الله عليهم اجمعين في باب العقايد
فالجار والمجرور تنازعه كل من ورد وجرى وذلك اي وجه كونهم اول فرقة اسسوا
الى اخره ان رئيسهم واصل اعتزل مجلس الحسن البصري رحمه الله يقرر حال
من فاعل اعتزل ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن ولا كافر ويثبت المنزلة
بين المنزلتين الايمان والكفر فقال الحسن قد اعتزل عنا فسموا به ويوخذ من هذا كما
قال شيخنا العلامة اللقاني ان واصل هو راس المعتزلة اي انه اول من اسس قواعد
مذهبهم ومما سياتي ان الشيخ ابا الحسن الاشعري راس اهل السنة بمعنى انه امام
لمن بعده في تاسيس قواعد اهل السنة والجماعة ويوخذ منه ايضا ان تدوين
مذهب اهل السنة متاخر عن تدوين مذهبهم المعتزلة وهم قدم للاختصاص
سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع على الله وعقاب
العاصي علة لتسمية انفسهم اصحاب العدل ونفي الصفات القديمة علة
لتسمية انفسهم اصحاب التوحيد فهو لف ونشر مرتب ثم انهم توغلوا في علم الكلام
وتشبثوا اي تعلقوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول ولا يخفى ما في هذه
العبارة من الاشارة الى حقارة شانهم وشاع مذهبهم فيما اي في الكلام
الذي بين الناس الى ان قال الشيخ ابو الحسن الاشعري لاستاذه ابي علي
الجبائي ما تقول في ثلاثة اخوة مات احدهم كبيرا طايعا والاخر كبيرا
عاصيا بان مات على كبيرة لم يتب عنها والثالث صغيرا فقال ان الاول
يثاب بالجنة وجوبا والثاني يعاقب بالنار وجوبا والثالث لا يثاب
لعدم طاعته ولا يعاقب لعدم معصيته قال الاشعري معترضا على قاعدتهم
من وجوب رعاية الاصلح على الله تعالى فان قال الثالث يا رب لم امتني
صغيرا وما ابقيتني ان اكبر فاومن بك واطيعك فادخل الجنة فان كبرى

المصحوب بايماني وطاعتي هو الاصلح لي قطعا فقال يقول الرب اني كنت اعلم
منك انك لو كبرت لعصيت فدخلت النار فكان الاصلح لك قطعا ان
تموت صغيرا قال الاشعري فان قال الثالث يا رب لم لم تمتني صغيرا لئلا
اعصي فلا ادخل النار فان هذا هو الاصلح لي قطعا فماذا يقول الرب
فان هذه القاعدة ان نهضت للصغير لم تنهض للكبير فبهت الجبائي اي
انقطعت حجته وترك الاشعري مذهبه واشتغل هو ومن تبعه بابطال
راي المعتزلة واثبات ما وردت به السنة وهي طريقته عليه السلام
قولا وفعلا وتقريرا ومضى عليه الجماعة اي جماعة الصحابة والتابعين رضي
الله تعالى عنهم اجمعين في باب العقايد كما مر فسموا اهل السنة واهل الجماعة
ثم للترتيب الذكري لما نقلت الفلسفة من اللغة اليونانية الى اللغة
العربية وخاض فيها الاسلاميون كالفارابي وابن سينا واضرابهما حاولوا
اي طلبوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة من الاحكام وهدموا
به قاعدة من قواعدها كنفي حشر الاجساد اما ما وافقوا فيه الشريعة فيقولون
امنا به من حيث انه موافق للشرع لا من حيث انه كلامهم واما ما لم تظهر فيه
موافقة ولا مخالفة كاثبات الحواس الباطنة فلا يتعرض له بنفي ولا اثبات
فخلطوا بالكلام اي بمسايله كثيرا من مسايل الفلسفة وقد علل الخلط بقوله
ليتحققوا مقاصدها ويتمكنوا من ابطالها وهلم اي احضروا مباحث
الفلسفة وجروها جرا بعد جر وارتقوا في ذلك الخلط الى ان ادرجوا
فيه اي في علم الكلام معظم مباحث الطبيعيات جمع طبيعي واعلم انهم
عرفوا الفلسفة بانه علم يبحث فيه عن اعيان الموجودات على ما هي عليه في
نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها اقسام ثلاثة لان الموجود ان كان
مستغنيا عن المادة في الوجودين الخارجي والذهني فالعلم الباحث عن
احواله يسمى الالهي والفلسفة الاولى والا فان احتاج الى المادة في الوجودين
فالعلم الباحث عن احواله يسمى الطبيعي وان احتاج الى المادة في الوجود
الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن احواله يسمى الرياضي وعلم من قولنا
والفلسفة الاولى ان تقسيم الفلسفة الى هذه الاقسام من تقسيم الكلي
الى جزئياته فاشار الى القسم الثاني بقوله معظم الطبيعيات والى القسم

الاول والثالث بقوله في الالهيات وخاضوا في الرياضيات وارتقى
الادراج والخوض حتى الى ان كاد علم الكلام لا يتميز عن الفلسفة لولا
اشتماله على الادلة السمعيات وجواب لولا قوله لا يتميز قدم عليها فهو منفي
كما في قوله تعالى وهم بها لولا ان راى برهان ربه وهذا اي ما يفيد معرفة
العقايد عن ادلتها مخلوطا بالفلسفة هو كلام المتاخرين وبالجملة اي سوا
عنينا به كلام المتقدمين او المتاخرين هو اشرف العلوم لكونه اساس الاحكام
الشرعية التي هي اشرف العلوم ولا شك ان اساس الاشرف اشرف منه ومن
غيره من باب اولى ورئيس العلوم الدينية والدنيوية لنفاذ حكمه فيها وكونه معلومه
العقايد الاسلامية لمزيد علة له باعتبار ذاته لا باعتبار وصفه كما في
العلتين الاوليين وغايته الفوز اي الظفر بالسعادات الدينية
والدنيوية فان الاعتقادات الحقة مثمرة للسعادة بالذات ولما
تقتضيه من عمل الصالحات وبراهينه الحجج القطعية العقلية المؤيد
اكثرها بالادلة السمعية وما نقل عن السلف من الطعن فيه اي في
علم الكلام والمنع عنه فانما هو لطوايف اربع اشار الى الاول بقوله للمتعصب
في الدين اي فيقصد باشتغاله بعلم الكلام ترويج مذهبه الباطل في
اعتقاده هو يمنع لاجل ذلك من تحقيق الحق في مطالبه ومسايله واشار
الى الثانية بقوله والقاصر عقله عن تحصيل اليقين وهم من لم يرزقوا
فطنة تفي بتحصيل اليقين من علم الكلام فنظرهم في ادلته يفضي بهم الى
الشك في قواعد الدين فيجب عليهم كما قال بعضهم الاتسام بسمة العاجز
والتدين بدين العجايز واشار الى الثالثة بقوله والقاصد افساد عقايد
المسلمين وهم المعوجون في الدين والمخطيون طريق اليقين لكن لا في
اعتقادهم كما في الطايفة الاولى بل في نفس الامر فغرضها ولازم من
الاشتغال بعلم الكلام التمكن من ابطاله ورده واشار الى
الطايفة الرابعة بقوله والخايض فيما لا يفتقر اليه اي الى رده من
غوامض المتفلسفين وهم الخايضون في غوامض الفلسفة وظلماتها
فيقعون في غير طريق الرشاد ويحسبون انهم على شي فالمنع مقصور على هذه
الطوايف الاربع والا لو اطلق المنع بان كان عاما فكيف يتصور اي يتعقل

المنع عما هو اصل الواجبات واساس المشروعات ثم لما كان مبني اي بناء
الكلام علي الاستدلال بوجود المحدثات علي وجود الصانع اطلاق الصانع
عليه سبحانه مبني علي ما رواه البيهقي وصححه ان الله صانع كل صانع وصنعته لا علي
ورود مصدره كما في صنع الله لان القول بالاكتفا بورود الاصل في اطلاق
الاسم ضعيف واشار الي ان الطريق الي العلم بوجود الصانع العلم بوجود
المحدثات بان يقال العالم محدث وكل محدث له صانع فالعالم له صانع
وتوحيده اي وحدته وصفاته الذاتية قيل والمراد بها ما عدا السمع والبصر
والكلام وفي استثنا ما عدا الكلام نظر لما كانت المصنوعات علي نظام لا يختل
دلت علي وحدانية صانعها ووجه دلالتها علي ارادة صانعها انها لما اشتملت علي
نظام يمكن عند العقل ان يكون علي غيره كما في جريان الشمس في كل يوم من
المشرق الي المغرب والعقل يجوز عكس ذلك دلت علي ارادة صانعها
المخصصة لها باحد النظامين المقدورين دون الاخر ووجه دلالتها علي
القدرة انها لما اشتملت علي هذا النظام البديع دون النمط الغريب من
الصفات الحسنة والنقوش المستحسنة دلت علي قدرة صانعها وعلي سمعه
وبصره وحياته وبقايه لان اضدادها صفات نقص يستحيل اتصاف
الصانع بها كما ذكرنا ومن اوجه النظر فتامل ووجه دلالتها علي العلم ما سبق
في توجيه دلالتها علي القدرة وما ذكرناه وايضا لما اشتملت علي صفات
مختلفة في محال مخصوصة كاختلاف الريق وما الاذن بالعذوبة والملوحة
دلت علي كمال علم صانعها بدقايق الامور وخفياتها جزئيات وكليات حذار
الترجيح من غير مرجح وافعاله جمع فعل وهو المعبر عنه بصفة التكوين عند
الماتريدية واما عند الاشاعرة فهو عبارة عن تعلق ارادته وقدرته
سبحانه بالمقدور حين وجوده ثم ينتقل منها اي من هذه المباحث الى ساير
السمعيات اي باقيها ان كان المراد ما يمكن ثبوته بالسمع وان امكن
بالعقل ايضا وجميع ان كان المراد بها ما لا يعلم الا من جهة الدليل السمعي
كاحوال القبر والقيامة ووجه التسمية حينئذ ظاهر لانها لا تعلم الا من
جهة السمع اذ لا حظ لمجرد العقل في الحكم بثبوتها بل بامكانها ناسب جواب
لما تصدير الكتاب بالتنبيه علي وجود ما يشاهد من الاعيان المفاد بقوله

حقايق الاشيا ثابتة وتحقق العلم بها المفاد بقوله والعلم بها ثابت
وعبر بالتنبيه دون الاستدلال لان الوجود والتحقق المذكورين معلومان
بالضرورة فلا حاجة الي الاستدلال عليها فيما نما يراد به التنبيه ليتوسل
بذلك الي معرفة ما هو المقصود الاهم من وجود الصانع الي اخره فقال
قال اهل الحق وهو الحكم اي الادراك المطابق للواقع اي للحكم الواقع في
الوجود الخارجي يطلق علي الاقوال جمع قول وهو القضية والعقايد جمع
عقيدة بمعني معتقدة نحو الله بكل شي عليم وعطفه العقايد علي الاقوال من
عطف الاخص علي الاعم اذ القول المذكور اعم من ان يتضمن حكما معتقدا اولا
كقولنا الزكاة فريضة اذ الغرض من هذه القضية الامتثال والعمل بموجبها
لا لمجرد الاعتقاد والاديان جمع دين وهو وضع الهي سايق لذوي العقول
باختيارهم المحمود الي ما هو خير لهم بالذات وهو يشتمل علي احكام اعتقادية
واحكام عملية فان اعتبر من حيث انه يدان الله تعالي به اي يطاع سمي دينا
وان اعتبر من حيث انه طريق مسلوك لكل احد كالطريق الواضح السهل
المسالك سمي ملة وان اعتبر من حيث انه يحصل به الانقياد والامتثال سمي
اسلاما فتختلف العبارات لاختلاف الاعتبارات والوضع بمعني الموضوع
واللام في لذوي العقول مقوية اي سايق ذوي العقول والمذاهب
جمع مذهب وهو لغة مكان الذهاب واصطلاحا ما يراه الامام المجتهد من
الاحكام فيقال قول حق وعقيدة حقة ودين حق ومذهب حق باعتبار
اشتمالها اي اشتمال كل من الاقوال وما بعدها علي ذلك اي الحكم المطابق
للواقع وفيه اشارة الي ان هذا الاطلاق مجازي من اطلاق ما للجزء علي
الكل ويقابله اي الحق الباطل تقابل الضدين فهو الحكم الغير المطابق
للواقع يطلق علي الاقوال وما بعدها مجازا باعتبار اشتمالها علي ذلك واما
الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة وفي هذا مع قوله وقد
يفرق بينهما اشارة الي ان الصدق مرادف للحق علي المشهور فهو الحكم المطابق
للواقع وفي التعبير بشاع اشارة الي ان الصدق يطلق علي كل من الاقوال وما
بعدها مجازا باعتبار اشتمالها علي ذلك لكن لم يستفض استعماله فيها كالاقوال
ويقابله اي الصدق الكذب تقابل الضدين ايضا هو الحكم الغير المطابق

للواقع وشاع استعماله في الاقوال خاصة ويستعمل في غيرها مما ذكر بدون شيوع
وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي
الصدق من جانب الحكم فمعني صدق الحكم مطابقة الواقع اياه يعني
اذا كان بين الحكم والواقع مطابقة وموافقة فقد يعتبر ان الواقع هو المطابق
بكسر البا فيسمي الحكم المطابق بفتحها حقا لانه جعل اصلا ثابتا يضاف اليه غيره
والاصل في الحق من التحقق والثبوت وقد يعتبر ان الحكم هو المطابق بالكسر
فيسمي صدقا لان كونه مطابقا للواقع هو الاصل الذي يجب اعتباره ووضع الاسم
بازايه فان الاقرب الي الطبع ان يجعل الواقع اصلا ثابتا ينسب اليه غيره فتعتبره
المطابقة من جانب الغير له حقايق الاشيا ثابتة لما كان الحقايق جمع حقيقة
والجمع يعرف بمعرفة مفرده اشار الي تعيين المفرد بقوله حقيقة الشي وماهيته
المرادفة للحقيقة ما اي امر به الضمير لما الذي هو مبتدا اول والشي مبتدا
ثان والضمير الاول في قوله هو هو للفصل والثاني للشي والتقدير امر الشي هو الشي
به وتقديم الظرف للاختصاص لا يقال البا في به للسببية ويمتنع كون الشي
سببا لنفسه لانا نقول السببية باعتبار الاجزا ولا يخفي ان الاسباب سبب في
وجود الكل من حيث هو كل فلا حاجة الي ما قيل ان التعبير بالسببية من ضرورة
العبارة فتامل كالحيوان الناطق بالنسبة الي الانسان فان الانسان هو هو
الانسان بالحيوان الناطق فتحقق الانسان بتحققه بخلاف مثل الضاحك والكاتب
مما يمكن تعقل الانسان فان الانسان هو الانسان بالحيوان الناطق فتحقق الانسان
بتحققه اي تصور تقرر الوجود له خارجا وذهنا من غير ان يتصور تقرر الوجود له
اي لذلك المفهوم اعني مثل الضاحك والكاتب وهو معني قوله بدونه وحاصله
مع الايضاح انه يمكن تصور تقرر الوجود لماهية الانسان واجزايها من غير تصور
تقرر الوجود لهذا المفهوم بخلاف الماهية وذاتياتها فانه لا يمكن تصور تقرر
الوجود للانسان من غير تصور تقرر الوجود لماهيته او ذاتياتها وقوله فانه
اي هذا المفهوم من حيث الضحك او الكتابة من العوارض هذا الذي ذكرناه
من ان الماهية ومثلها الهوية والذات مرادفة للحقيقة هو المشهور وقول الجمهور
وقد يقال ان ما به الشي هو هو الذي هو مفهوم كلي باعتبار تحققه في الخارج
تحقق جزئياته فيه حقيقة وباعتبار تشخصه وتميزه في الخارج بتشخص جزئياته

وتميزها فيه هوية فالماهية باحد هذين الاعتبارين ماخوذة بشرط شي من تحقق
او تشخص ومع قطع النظر عن ذلك المذكور من التحقق والتشخص بان اعتبر من حيث
هو هو ماهية فالماهية اعتبرت لا بشرط شي وهي اعم من الماهية بشرط شي كما انها
اعم من الماهية بشرط لا شي فكل ما وجدت الحقيقة او الهوية وجدت الماهية
بدون عكس فلا ترادف بين الحقيقة والماهية علي هذا القول واشار الشارح الي
قلته بالنسبة الي الاول بادخال قد علي المضارع والشي عندنا معشر اهل السنة
الوجود والثبوت الماخوذ منه ثابتة والتحقق الماخوذ منه حقايق والوجود
والكون الفاظ مترادفة موضوعة لمعني واحد هو الكون في الاعيان وهذا
المعني مدرك ببديهة العقل واول توجهه كما اشار اليه بقوله بديهي التصور
ولما ذكر ان الثبوت والوجود والتحقق الفاظ مترادفة نشا عن ذلك سوال اشار
اليه بقوله فان قيل فالحكم بحقايق الاشيا اي الحكم عليها بانها ثابتة يكون
لغوا بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة واشار الي الجواب بقوله قلنا المراد
ان ما نعتقده حقايق الاشيا ونسميه بالاسما من الانسان والفرس والسما
والارض امور موجودة في نفس الامر يعني ليس مفهوم الموجود في الموضوع
والمحمول متحدا حتي يلزم ما ذكر من عدم افادة الحمل بل يختلف باختلاف القيد فيهما
اذ الموجود بحسب الاعتقاد غير الموجود في نفس الامر كما يقال واجب الوجود
موجود حيث حكم علي الاخص وهو الموجود الواجب وجوده بالاعم وهو الموجود
مطلقا ولولا تقييد المحكوم عليه بالوجود في الاعتقاد والمحكوم به بالوجود في
الواقع لم يفد الحمل قطعا فهذا النظير اخص مما نحن فيه وهذا اي ما نعتقده حقايق
الاشيا الي اخره وقولنا واجب الوجود موجود كلام مفيد لاختلاف مفهومي
الموضوع والمحمول بل مع افادته ربما لا يكون بديهيا فينكره المعاند فيحتاج الي
اثباته بالبرهان وهذا معني قوله ربما يحتاج الي البيان وفي قوله ربما اشارة
الي انه قد لا يحتاج الي البيان والاثبات بالبرهان كما في حق المسترشد وهذا
وهذا ليس مثل قولنا الثابت ثابت في عدم الافادة فانه غير مفيد قطعا
لاتحاد مفهومي الموضوع والمحمول لاتحاد الجهة وهي اخذ الثبوت في نفس الامر في
المفهوم ذاتا واعتبارا بخلاف ما نحن فيه ولا مثل قوله انا ابو النجم وشعري شعري
علي ما لا يخفي فانه يحتاج الي البيان قطعا اذ لا اتحاد بحسب مراد الشاعر اذ

مراده شعري الآن في حال الشيخوخة مثل شعري فيما مضى في حال الشبوبية في
البلاغة اي فهو باقٍ بحاله لم يتغير ولابد من تقدير مثل اذ لا يصح ان يراد بشعري
الاول شعره بحسب الاعتقاد وبالثاني شعره بحسب نفس الامر لانه ليس مراد المرء
ولا ان شعره الآن شعره بعين شعره فيما مضى لاستحالته فقول الشارح ليس
مثل قولك الثابت ثابت مقابل قوله مفيد وكامثل انا الي اخره مقابل قوله ربما
يحتاج الي البيان وتحقيق ذلك ان الشيء اذا اخذ من حيث الاعتقاد افاد الحكم
عليه بنفسه بحسب نفس الامر لاختلاف الاعتبار ومعنى تحقيقه تقريره وتثبيته
ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة يكون الحكم عليه بشيء مفيدا بالنظر
الي بعض تلك الاعتبارات دون البعض كالانسان اذا اخذ من حيث انه
جسم ما كان الحكم عليه بالحيوانية مفيدا اذ لا يلزم من وجود الاعم وهو
مطلق الجسمية وجود الاخص وهو الحيوانية واذا اخذ من حيث انه حيوان ه
ناطق كان ذلك اي الحكم عليه بالحيوانية لغوا لا فايدة فيه اذ وجود الاخص
مستلزم لوجود الاعم فلا فايدة في الحكم علي الاخص بالاعم والعلم بها
اي بالحقايق وبين العلم بها بقوله من تصوراتها والتصديق باحوالها
يعني ان العلم بحقايق الاشيا جنس يشتمل علي ثلاثة انواع الاول تصوراتها
اي تعقل ماهياتها كتعقل حقيقة النار بانها عنصر محرق وحقيقة الما بانه
عنصر بارد رطب والثاني التصديق بوجودها اي ادراك ثبوتها علي وجه
يطلق عليه التسليم والقبول والثالث التصديق باحوالها كالعلم بكون الا[شكال]
ثابتا او غير ذلك فالعلم باحوالها بانواعه الثلاثة متحقق موجود في الخارج
وقيل المراد النوع الثاني فقط وهو العلم اي التصديق بثبوتها فالضمير في
بها يعود علي الحقايق بتقدير مضاف وهو ثبوت او وجود ولا يخفى مناسبة
الجملة الثانية ان التصديق بذلك الحكم من ثابت في نفس الامر وانما قصرنا[ه]
علي النوع الثاني للقطع بانه لا علم بجميع الحقايق تصورا او تصديقا بها ه
وباحوالها والجواب بانه ليس المراد العلم بجميع انواع الافراد الثلاثة المستلزم
لاطلاعنا علي كل حقيقة بل المراد به الجنس كما ان المراد بالحقايق الجنس لا جميع
الافراد كما اشار الي ذلك بقوله والجواب ان المراد الجنس اي جنس الحقايق
وجنس العلم ردا مفعول له علة ان المراد الجنس اي للرد علي السوفسطائية

القايلين

القايلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقايق ولا علم بثبوت حقيقة ولا بعدم
ثبوتها فمدعاهم السلب الكلي فيكفي في ابطاله الاثبات الجزئي خلافا
للسوفسطائية فان منهم من ينكر حقايق الاشيا خارجا وذهنا ويزعم
انها اوهام اي متوهمات وخيالات اي متخيلات باطلة لا تحقق لها في
نفس الامر ولا في عقل المتوهم المتخيل وهم العنادية نسبة للعناد وهو
انكار الخصم ما يعلم ثبوته لزعمهم خلاف ما يعلمونه من انفسهم بالضرورة من
ان الاشيا لها تحقق خارجا وذهنا وموضع الرد علي هذه الطايفة من كلام
المصنف قوله حقايق الاشيا ثابتة ومنهم من ينكر ثبوتها في نفس الامر لا في
الاعتقاد كما اشار اليه بقوله ويزعم انها تابعة للاعتقادات فلها وجود
في الذهن لا مطلقا بل بالنسبة الي ذهن المعتقد حتى ان اعتقدنا الشي جوهرا
فجوهر في عقلنا او عرضا فعرض كذلك او قديما فقديم او حادثا فحادث
وهكذا حتى انهم يقولون ان العسل مر بالنسبة الي من يعتقد مرارته حلو ه
بالنسبة الي من يعتقد حلاوته ولا يلزم من ذلك اجتماع النقيضين اذ لا وجود
للعسل في نفس الامر حتى يلزم اجتماع المرارة والحلاوة عليه بل في الذهن فتكون
الحلاوة في ذهن والمرارة في ذهن اخر واشر الطوايف العنادية ويليها العندية
ويليها اللاادرية وانما سميت الطايفة الثانية عندية كما اشار اليه بقوله
وهم العندية لما علمت من انهم يعترفون بثبوت الحقايق عند المعتقد لا
في نفس الامر ومنهم من ينكر اي ينفي العلم بثبوت شي ولا ثبوته فالنفي
منصب علي العلم بثبوت الشي وعلي العلم بعدمه لا علي الثبوت والعدم وبهذا
فارقت هذه الطايفة الطايفتين الاوليين فان الاولى تنكر الحقايق ه
مطلقا والثانية تنكر الحقايق في نفس الامر خاصة وموضع الرد علي هذه ه
الطايفة الثالثة قوله والعلم بها متحقق وفي قوله ويزعم انه شاك الي اخره
اشارة الي انه ليس بشاك في الحقيقة لعلمه بثبوت الحقايق بالضرورة الوجدانية
ولما زعم انه شاك قيل له قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك ه
والموجبة الجزئية تناقض السالبة الكلية فاجاب بانه شاك في شكه فقيل له
قد اعترفت بثبوت بعض الحقايق وهو الشك في الشك فزعم انه شاك في
شكه في الشك والي هذا اشار بقوله وشاك في انه شاك وهلم جرا اي ه

الشك في الشك والشك في الشك وجرّوهاجرا لعدجر وانما الزمهم باعترافهم
بالشك وبالشك في الشك وهذا الاعتراف بثبوت بعض الحقايق لان الشك
اعتقادان يتقاوم سيّاهما فهو من قبيل الحقايق وهم اللاادرية نسبة
للاادري ولما صوّر معتقد الفرق الثلاثة شرع في بيان ردّه بقوله لنا
اي دليلنا لما كان قد كثر دوران دليلنا على السنتهم اقاموا لنا مقامه
وليس مختصرا منه وقوله تحقيقا نصب على التمييز اي لنا من جهة تحقيق
مدّعانا واثباته في نفس الامر لا من جهة الزام الخصم ويصح ان يكون حالا له
اي دليلنا حالة كونه محققا لدعوانا من انّ حقايق الاشيا ثابتة وان العلم بها
متحقق وكذا القول في الزاما والزاما انا نجزم بالضرورة انا نعلم علما له
ضروريا نجده من انفسنا لا نتوقف فيه على نظر واستدلال بثبوت بعض
الاشيا في الخارج بالعيان اي الاحساس مطلقا وليس المراد به المعاينة
بالبصر فقط وبعضها بالبيان اي الدليل الثابت فالثابت بالبيان سببه العلم
النظري لا الضروري لكن علمنا بذلك الثبوت ضروري فاندفع الاعتراض
على قوله وبعضها بالبيان بان الجزم الحاصل بالبيان اي الدليل ليس ضروريا
بل نظريا ومنشا الاعتراض توهم ان كلا من قوله بالعيان وبالبيان متعلق
بنجزم لا بثبوت فاحتاج هذا المعترض لتصحيح عبارة الشارح لان اول البيان
بالتنبيه لانه لا ينافي الضرورة بخلاف الدليل والزاما لهم بان يعترفوا له
ببطلان مذهبهم انه اي الشان ان لم تتحقق نفي الاشيا بان لا يكون النفي
وصفا ثابتا للاشيا موجودا في الخارج بل كان من قبيل الخيالات والاوهام
فقد ثبتت الاشيا اذ المنفي هو المتصف بالنفي واذ لا نفي لا انتفا وان تحقق
بان كان وصفا ثابتا في الخارج والنفي حقيقة من الحقايق لكونه نوعا
من الحكم اذ الحكم اما ثبوت واما نفي والحكم قسم من العلم لانه اما تصوّر
واما تصديق والتصديق هو الحكم والعلم قسم من الكيف والكيف قسم من
العرض لانه اما كيف واما نسبة والعرض قسم من الموجود لانه اما جوهر
واما عرض فثبت شي من الحقايق وهو النفي فلم يصح نفيها على الاطلاق
لان الموجبة الجزئية تبطل السالبة الكلية كما مرّ ولا يخفى انه انما يتم على
العنادية فيلزم بطلان مذهبهم لانكارهم الحقايق مطلقا خارجا وذهنا

بخلاف العندية فانهم لا ينفونها مطلقا بل في الخارج فقط فيختارون الشق الثاني
وهو حقيقة من الحقايق في الذهن وهو النفي وبخلاف اللاادرية فانهم لا
يعترفون بمعلوم لا يثبت به مجهول قالوا اي السوفسطايية بفرقهم الثلاث
في شبهتهم الباطلة الضروريات منها حسّيات اي علوم مستفادة
باحدى الحواس الخمس الظاهرة كالعلم بان هذه النار محرقة والحس قد يغلط
كثيرا نسبة الغلط للحس مجاز اذ الغلط حقيقة انما هو للنفس اذ هي الحاكمة
والمدركة لكن نسب الغلط اليه باعتبار انه سببه وتخصيص غلطه ببعض
المواضع كما يفيده قوله كثيرا باعتبار انه في هذا البعض متفق عليه فيوخذ
منه مقدّمة يستدل بها على غلطه فيها فيلزم عدم الوثوق به مطلقا اذ لا
شهادة لمتهم لا يقال ادخال قد على المضارع المشعر بالتقليل ينافي قوله
كثيرا لانا نقول القلة في الغلط بالنسبة الى عدم الغلط لا ينافي الكثرة
في نفسه فتامّل ثم استشهدوا على غلط الحس كثيرا بقولهم كالاحول المراد
به من يتكلف الحول وليس به كما صرح به في شرح المواقف يرى الواحد اثنين
السبب في ذلك ان البصر كما سياتي قوة مودعة في العصبتين المجوّفتين
اللتين يتلاقيان في مقدّم الدماغ فيخرج الشعاع من ملتقاهما على الاستقامة
الى ان يقع على المرايي فاذا تكلف الشخص الحول انحرفت العصبة فيخرج الشعاع
من جهتين مختلفتين فيقع كل شعاع من جهة فيدرك الواحد صورتين
والصفراوي يجد الحلو مرّا سببه اختلاط المرة الصفراوية اي اختلاطه
مرارة الصفرا بالحلاوة اللعابية لان اثر الصفرا مرّ وهو على جرم اللسان
فاذا خالط رطوبة المطعوم ظن ان المرارة من المطعوم وكل من الروية
والوجدان علم حسّي باتفاق واذا غلط في بعض الجزئيات صار متهما ولا شهادة
لمتهم فلا تقبل شهادته فيما لم يثبت غلطه فيه ومنها اي من الضروريات
بديهيات مدركة بالبديهة وهي اول توجه العقل وقد يقع فيها اختلاف
بين العقلا وتعرض شبه يحتاج في حلّها الى انظار دقيقة فلو كانت حقّة
قطعا لما اختلف العقلا فيها ولما احتيج في حلها الى ما ذكر لكنهم اختلفوا فيها
واحتاجت في حلها الى ذلك فدل على عدم حقيقتها فلا وثوق بها والنظريات
فرع الضروريات اذ لا بد من انتهائها اليها اذ لو توقف كل نظر على نظر لزم

التسلسل الي غير النهاية او الدور وكل منهما محال وما ادي الي المحال محال
فلزم رجوع النظريات الي الضروريات مثلا العلم بوجود الصانع نظري يتوقف
علي النظر في العالم وما شاهد فيه فيعلم من مشاهدة التغير فيه حدوثه
وفسادها اي الضروريات فسادها اي النظريات اي فيلزم من فساد الاصول
فساد الفروع ولهذا اي فساد النظريات كثر فيها اختلاف العقلا قلنا
غلط الحس جواب عن شبهة القدح في الحسيات وقوله في البعض اي بعض
الحسيات لاسباب جزئية اي معينة لا تعم كل محسوس كانقسام الشعاع
في روية الاحول وكتكيف الحلو عند ملاقاته فم الصفراوي بالمرارة التي
هي كيفية الفم فيصير الحلو مرا فيدركه كذلك وهذا لا ينافي الجزم ه
بالبعض لعدم وجود تلك الاسباب في البعض الاخر وهو معنى قوله ه
بانتفا اسباب الغلط فيه والباء سببية متعلقة بالجزم فان قيل ه
الحكم بعدم الغلط في جزئي اخر يتوقف علي معرفة جميع اسباب الغلط
ولانتفايها فيه اذ لا يلزم من انتفا سبب معين للغلط انتفا ساير الاسباب
وانّي لنا ذلك اجيب بانه لاحاجة لنا الي معرفة ذلك بل الواجب انتفاوها
في الخارج ومصداق ذلك حصول جزمنا بالمحسوس بديهة من غير تردد
اذ لا يجزم العقل بديهته الا عند انتفا جميع اسباب الغلط والا لكان نظريا
لا ضروريا ثم شرع في الجواب عن شبهة القدح في البديهيات بقوله والاختلاف
في البديهي الي اخره وقوله لعدم الالف اي كما فيمن يعلم ان الواحد نصف
الاثنين لالفه ذلك ويجهل كون الخمسين عشر الخمساية لعدم الفه ذلك
وقوله او لخفا في التصور اي كما فيمن تصور ان الجزء قد يصير اعظم من الكل
كاليد مثلا للتورم فان حكمه بذلك لخفا في تصوره لظنه ان الكل ما عدا ه
اليد وليس كذلك بل الكل مجموع اليد وما عداها كما سياتي ان شا الله تعالي
وقوله لا اختلاف البديهة خبر عن قوله كثرة ثم اجاب عن شبهة القدح
في النظريات بقوله وكثرة الاختلافات لفساد الانظار في حقيقة بعض
النظريات يعني ليس مدعانا ان كل نظر صحيحا كان او فاسدا يفيد العلم
بل ان كل نظر صحيح مادة وصورة مقرون بشرايطه يفيد العلم فالنظريات
الناشية عن النظر الصحيح المقرون بشرايطه حقة قطعا في نفس الامر

وكثرة الاختلافات في البديهيات انما هو لفساد الانظار وهذا لا يستلزم فساد
الانظار المستوفية للشرايط لعدم وجود العلة فيها والطريق الحق انه لا
طريق الي المناظرة اي المباحثة من الجانبين لاثبات النسبة من جانب
وسلبها من جانب اخر معهم اي السوفسطايية خصوصا اللاادرية لانهم
اي السوفسطايية بفرقهم الثلاث لا يعترفون بمعلوم ليثبت به مجهول
اما العنادية فلانهم ينكرون الحقايق مطلقا فلا يعترفون بمعلوم لا خارجي
ولا ذهني ليثبت به مجهول واما العندية فلانهم لانكارهم الحقايق خارجا لا
يعترفون بمعلوم خارجي ليثبت به مجهول حتي تقوم الحجة عليهم واعترافهم
بالحقايق ذهنا لا يجدي نفعا في الزامهم لانهم يقولون بهذا الدليل حق في
اعتقادنا لا في نفس الامر فلا تقوم حجة علينا واما اللاادرية فلانهم لا
يزعمون انهم شاكون في ثبوت الحقايق فلا يعترفون بالدليل المعلوم ليثبت
به مجهول اذ الشك لا يجامع العلم فاتضح انه لا طريق الي المناظرة معهم لان
المناظرة ايراد دليل علي الخصم ليعترف بحقيقته فيوديه الي مجهول وهذا لا
يمكن مع فرقة من الفرق الثلاث ولما نفي المناظرة الطريق الي المناظرة
كان قيل فهل يتركون سدي علي عقايدهم الفاسدة لان هذه العقيدة تودي
الي مفاسد لا تحصي اشار الي دفع ذلك بقوله بل الطريق تعذيبهم بالنار
ليعترفوا بحقيقة النار والالم فيجد بهم نفعا او يحترقوا بان يصروا علي
الانكار والمكابرة فيستريح الوجود منهم وسوفسطا هو اسم مركب من اسمين
تركيبا تقييديا تركيب الموصوف وهو سوفا مع صفته وهي اسطا ثم لما نسب
الي السفسطة لحقته ياء النسبة فصار سوفسطاي وفسر قوله اسم للحكمة
المموهة بقوله والعلم المزخرف لان سوفا في لسان اليونان معناه العلم
والحكمة واسطا في لسانهم معناه المزخرف والغلط والحاصل ان ما يعبر
عنه حكما اليونان الذين سموا السوفسطايية بهذا الاسم بسوفا نعبر نحن عنه
بالحكمة والعلم وما يعبرون عنه باسطا نعبر عنه نحن بالمزخرف اي الغلط ه
فقوله لان سوفا الي اخره علة لقوله اسم الي اخره ومنه اي ومن سوفسطا الذي
هو اسم جامد اشتقت السفسطة التي هي مصدر وهكذا عكس قاعدة الاشتقاق
لان سوفسطا ليس بعربي بل هو يوناني ثم انهم اشتقوا من السفسطة فعلا مضيا

ومضارعا واسم فاعل واسم مفعول فقالوا يسفسط فهو مسفسط وذاك مسفسط
كما ان العرب اشتقوا ذلك اعني الفعل الماضي وما عطف عليه من الدحرجة ولما
ذكر ان من ذلك اشتقت السفسطة كانه قيل هل لهذا الاشتقاق نظير في اللغة
اليونانية فاجاب بان له نظيرا وهو ان الفلسفة اسم مشتق من اسم جامد وهو
فيلاسوفا وهو في الاصل مركب اضافي فلفظ فيلا مضاف وسوفا مضاف اليه
ومعني المضاف محب ومعني المضاف اليه الحكمة كما اشار الي ذلك بقوله كما
اشتقت الفلسفة من فيلاسوفا اي محب الحكمة ولما جري للعلم ذكر
في كلامه كان قايلا قال ما الاسباب الموصلة الي العلم فقال واسباب العلم
الي اخره والاسباب جمع سبب وهو ما يوثر في جانب الوجود والعدم وهذا تعريف
السبب الحقيقي واما هذه الاسباب فعادية كالاكل والشرب للشبع والري
وشرب الدواء لشفا المريض ومعني كونها عادية ان الله تعالي يخلق المسببات
عند وجودها بحسب ما اجري به عادته لا انها توثر الوجود في المسببات
والعلم اي حقيقة العلم وماهيته من حيث هو اعم من العلم بحقايق الاشيا
صفة اي معني قايم بغيره كما اشار الي ذلك بقوله قامت به يتجلي بها الباء
للالة فكان الصفة المذكورة الة للتجلي ويصح ان تكون للسببية المذكور
عدل الشارح عن قول غيره المعلوم الي المذكور ليلا يلزم الدور اذ لا يخفي ان
معرفة المحدود تتوقف علي معرفة الحد بجميع اجزايه ومنها هنا المعلوم ومعرفته
تتوقف علي معرفة العلم الذي هو المعرف فيلزم توقف الحد علي المحدود والمتوقف
عليه فيلزم الدور ولك ان تعبر عن الدور بعبارة اخري وهي ان معرفة المحدود
تتوقف علي معرفة الحد والحد يتوقف علي جميع اجزايه ومنها المعلوم ههنا
ومعرفته تتوقف علي معرفة العلم المحدود فيلزم توقف معرفة الحد علي معرفة
المحدود واذ المتوقف علي الشي متوقف علي ذلك الشي ولما كان
المذكور حقيقة هو ما تعلق به الذكر فيعترض بان الحد غير جامع لجميع افراد
المحدود اذ يخرج منها الصفة المتعلقة بالشي القايم بالضمير اذا تجلي به
الصفة المذكورة اذ لم يذكر مع ان هذه الصفة المتعلقة به من افراد العلم
اشار الي دفع ذلك بقوله اي يتضح ويظهر ما يذكر اي ما من شانه ان يذكر
لا المذكور بالفعل وزاد ذلك ايضاحا بقوله ويمكن ان يعبر عنه بقوله

وفي قوله وان يعبر عنه اشارة الي ان المراد الذكر اللساني كما هو المتبادر لا بمعني
التذكر اي ضد النسيان ولا الذكر القلبي والموجود في قوله موجودا يشمل
الواجب والممكن وكذا المعدوم في قوله او معدوما يشمل قسمي المعدوم اي
الممتنع والممكن فيشمل هذا الحد ادراك الحواس الخمس الظاهرة اذ يصدق علي
الابصار انه صفة يتجلي بها المذكور من المعاينات وعلي السمع انه صفة يتجلي
بها المذكور من الاصوات وهكذا وهو مذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري
والمختار عند المتاخرين والجمهور علي انه نوع ممتاز عن العلم بالحقيقة
لان ادراك الحواس انما يتعلق بالموجودات العينية والعلم انما يتعلق بالمعاني
العقلية فالحقيقتان متمايزتان بل لو سمي ادراك الحواس علما يسمي ادراك البهايم
بذلك وهو مخالف للعرف واللغة وادراك العقل وبينه بقوله من
التصورات والتصديقات اليقينية وغير اليقينية راجع الي
التصديقات لا الي التصورات لانها لا تكون الا يقينية علي ما سياتي
واليقينيات جمع يقيني نسبة لليقين وهو ادراك جازم مطابق ثابت لا يقبل الزوال
بتشكيك المشكك فخرج بالجازم الظن والشك والوهم وبالمطابق الجهل المركب
المعبر عنه بالاعتقاد الفاسد فانه وان كان ادراكا جازما لكنه غير مطابق
للواقع وبالثابت المفسر بما بعده الاعتقاد المطابق والتقليد في الحكم المطابق
فان كلا منهما وان كان ادراكا جازما مطابقا للواقع لكنه ليس بثابت لانه يقبل
الزوال بتشكيك المشكك بخلاف قولهم في تعريف العلم صفة اي معني
قايم بمحل هو النفس توجب تلك الصفة لمحلها ايجابا عاديا تمييزا للشي لا يحتمل
ذلك الشي مع ذلك التمييز النقيض اي نقيض ذلك التمييز اي الطرف
المخالف له لا حالا ولا مالا فقولنا صفة جنس يتناول العلم وغيره وقولنا توجب
تمييزا فصل يخرج للصفات التي توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط وهي ما سوي
الادراكات نفسانية كانت كالقدرة او غير نفسانية كالبياض والسواد فان
كلا منها صفة توجب لمحلها التمييز عن غيره فقط لا تمييزه بين الاشيا ايضا
فالقدرة ايضا مثلا توجب امتياز محلها عن العاجز لا تمييزه لشي بخلاف العلم
فانه يوجب تمييز محله للاشيا وتمييزه عن غيره ايضا وقولنا لا يحتمل النقيض فصل
ثان مخرج للصفات الادراكية التي توجب لمحلها تمييزا يحتمل متعلقه نقيضه حالا

او ما لا فالاول كالظن والشك والوهم فان كلا منها وان كان صفة توجب لمحلها
ادراكا وكشفا الا ان هذا التمييز يحتمل النقيض حالا اما راجحا في الوهم او مرجوحا
في الوهم او مساويا في الشك والثاني كالاعتقاد المخطي والمصيب فان كلا منهما
وان كان صفة توجب لمحلها تمييزا للشي لا يحتمل ذلك الشي معه نقيض ذلك التمييز
لكن عدم هذا الاحتمال حالا فقط اما مآلا فيحتمل وقوع الطرف المخالف لذلك
لانه لما لم يكن ثابتا مستندا الى موجب من عقل او حس او عادة جاز ان يزول
ويحصل بدله نقيضه بخلاف العلم فانه لما كان ثابتا مستندا الى موجب من
عقل او حس او عادة لم يبق معه تجويز النقيض لا في الحال لكونه جازما ولا في
المآل لكونه لموجب ثم ان الصفة المذكورة ان تعلقت بما عدا النسبة التامة
بان تعلقت بمفهوم الموضوع والمحمول والنسبة التقييدية بوصف او اضافة
او بمفهوم النسبة المشكوكة او بغير ذلك مما عدا النسبة سميت تلك الصفة
تصورا وان تعلقت بالنسبة التامة سميت تصديقا ايجابيا ان تعلقت بوقوع
او سلبية ان تعلقت بارتفاعها وفي قوله صفة اشارة الى رد من زعم ان العلم
مجرد تمييز وانكشاف لا صفة توجب ذلك وتحقيق المقام ان بين كل عالم ومعلوم
نسبة خاصة بها صار الاول عالما بالثاني والثاني معلوما للاول وسمي هذه
النسبة بالتعلق والتمييز اي الكشف وذهب جمهور المتكلمين الى ان تلك النسبة
هي العلم لعدم دليل يدل على امر زايد عليها فهو على هذا من قبيل النسب والاضافات
اذ التعلق والتمييز لا يتصور الا بين شيئين وفسروه بانه تمييز لا يحتمل النقيض
وذهب بعضهم الى ان تلك النسبة ليست هي العلم واثبت وراءها صفة
حقيقية موجودة في الخارج وتلك الصفة هي مبدا لذلك التعلق ومنشاؤه
وجعل العلم عبارة عنها فهو على هذا من قبيل الكيفيات النفسانية فهو صفة
ذات تعلق ولا يخفى ان هذا الخلاف في علم المخلوق اما علم الخالق فهو صفة
ازلية قايمة بذاته تعالى زايدة على الذات قطعا عند اهل السنة لما سياتي
ان شا الله تعالى وانما اخترنا الحد الاول على هذا الحد **فانه** اي قولهم صفة الى
اخره **وان كان شاملا لادراك الحواس بنا على عدم التقييد بالمعنى**
فانه لم يقيد التمييز بقوله بين المعاني فشمل الادراكات المتعلقة بالاعيان
الخارجية ومن انكر كون الادراكات المتعلقة بالاعيان الخارجية علما قيد

التمييز بما بين المعاني لاخراجه فقال تمييزا بين المعاني والمراد بها ما ليس من
الاعيان الخارجية كليا كان او جزئيا والمراد بالاعيان الخارجية ما يعم الذات
والمعنى الموجودين في الخارج **وللتصورات بنا على انها لا نقايض لها على ما
زعموا** عطف على قوله لادراك الحواس واشار بقوله على ما زعموا الى الطعن في شمول
الحد المذكور للتصورات لانه يقتضي ان كل تصور علم وليس كذلك بل التصور
على قسمين مطابق للواقع فهو علم وقسم غير مطابق فليس بعلم هذا حاصل اعتراض
الشارح واجاب عنه السيد الجرجاني رحمه الله في شرح المواقف بان التصورات
باسرها مطابقة للواقع ولا نقيض لها ولا يشكل ذلك بتصور الانسان مثلا له
حيوانا صاهلا فانه غير مطابق لان لصورة الحيوان الصاهل ارتباطا عقليا مع
الفرس وافراده لا يصير شيئا الا لانكشافه ولا خطا في ذلك التصور اصلا
لمطابقته دايما للفرس وافراده والخطا انما جا من الحكم على الصورة الحاصلة
في العقل بانها للشبح المرئي انتهى بمعناه فهذا الحد وان شمل ما ذكر **لكنه لا
يشمل غير اليقينيات من التصديقات** فلا يشمل الاعتقاد بقسميه ولا الظن
مع اخويه بخلاف الاول فان التجلي فيه يشمل التام وغيره خذ **هذا ولكن ينبغي**
بل يجب كما قاله السيد **ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن**
مثلا والمراد لا يشمل ما عدا التصديق اليقيني لكن التحقيق ان الشك والوهم
ليسا من التصديق في شي اذ لا اذعان فيهما بل هما من التصورات **للخلق اي
للمخلوق** اي فليس باقيا على معناه **من الملك والانس والجن** اشارة الى ان
الالف واللام في الخلق للاستغراق فيمن يعقل اذ المقام في بيان اسباب
العلم **بخلاف علم الخالق تعالى فانه لذاته** بمعنى ان ذات الخالق تعالى
اقتضى هذه الصفة الحقيقية الازلية كما اقتضى ساير صفات الكمال من القدرة
والارادة وساير الصفات الكمالية فلا يمكن تخلف شي من تلك الصفات عن
الذات المقدس وبهذا التقرير اندفع ما يقال ان قوله لذاته يناسب مذهب
المعتزلة القايلين بانه تعالى عالم بذاته لا بصفة حقيقية قايمة بذاته تع
انتهى على انه لو اراد ذلك لقال فانه عالم بذاته ولذا اردفه بقوله لا لسبب
من الاسباب بخلاف علم الخلق فلا بد له من سبب خارج عنه بدليل وجود
العبد بدون العلم اذ لو كان مقتضى ذاته لم يتخلف عنها **ثلاثة الحواس السليمة**

والخبر الصادق والعقل اصل الحواس حواسس علي وزن فواعل جمع حاسة بمعني
القوة الحساسة كما سياتي والحواس وما بعده بدل من ثلاثة او بدل مفصل من مجمل
وانما لم يسقط ثلاثة لان ايراد الشي مفصلا بعد ايراده مجملا اوقع في النفس للتلهف
والتشوف والحاصلين من ذكره مجملا وقوله السليمة اي من الافات كالعمي والصمم
فان قيل ما وجه قوله هنا العقل وقوله فيما سياتي نظر العقل حيث اطلق وحصر
هناك فالجواب ان اطلاقه هنا للاشارة الي ان العقل سبب للعلم مطلقا سواء
ضروريا كان او نظريا لكن هو بنفسه سبب للعلم الضروري ونظره سبب للعلم
النظري وانما خص السببية بنظره فيما سياتي لان غرضه هناك الرد علي من ينكر
ان نظره يفيد العلم مع تسليمه ان العقل يفيد العلم الضروري وفي قوله
بحكم الاستقرا اشارة الي ان حصر الاسباب في الثلاثة ليس بعقلي اذ لو خلي
العقل ونفسه لجوز اسبابا للعلم لا تنحصر والاستقرا ههنا تتبع العقل لما وجد
في الخارج من الاسباب لانه تتبع جميع الاسباب الممكنة عنده شبه الاستقرا
بحاكم يتتبع الحجج التي تدلي بها الخصوم تشبيها مضمرا في النفس لم يصرح بشي من
اركانه سوي باسم المشبه فهو استعارة بالكناية تتبعها استعارة تخييلية وهي
اضافة الحكم الذي هو من خواص المشبه به للاستقرا **ووجه الضبط** اي
وكيفية ضبط السبب الذي هو المقسم وحصره في اقسامه الثلاثة علي صورة الحصر
العقلي بالترديد بين النفي والاثبات او وتوجيه ذلك **ان السبب** الذي هو المقسم
ان كان من خارج عن ذات العالم **فالخبر الصادق** لا غير اذ لا سبب للعلم
خارجا عن ذات العالم بحسب الوجود غيره **والا** اي وان لم يكن خارجا عن ذات
العالم بان كان من ذاته **فان كان الة غير المدرك فالحواس** لا غير **والا** ه
اي وان لم يكن الة غير المدرك بان كان الة هو المدرك **فالعقل** لا غير فان قيل
ان وصفه بكونه الة ينافي وصفه بكونه مدركا ضرورة الفرق بين الة الادراك
وبين المدرك بواسطتها فالجواب انه الة في الحقيقة ونفس الامر واطلق عليه
انه مدرك مجازا شايعا لانه لما كان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا
كان او غيره لما سياتي انه قوة بها يستعد للعلوم والادراكات اشتهر فيما بينهم
اطلاق المدرك عليه مجازا شايعا **فان قيل** ايراد علي حصر الاسباب في
الثلاثة **السبب** الحقيقي وهو **المؤثر في** وجود **العلوم كلها هو الله تعالي**

لانها بخلقه وايجاده من غير تاثير للحاسة والخبر والعقل فلا وجه لعد
من الثلاثة سببا للعلم فضلا عن حصره فيها **كالنار للاحراق هو العقل لا غير**
وانما الحواس والاخبار الات راجع الي الحواس **وطرق** راجع الي الاخبار فهو لف
ونشر مرتب وقوله **في الادراك** راجع اليهما فاذا اريد السبب الظاهري كان واحدا
من الثلاثة فلا وجه لذكر غيره منها وتنظير العقل بالنار يقتضي ان الادراك فعل
كالاحراق بناء علي ما عليه بعض المتقدمين كاهل اللغة من ان الادراك فعل من
افعال النفس والا فالعقل مبدا القبول والاستعداد الذين هما من قبيل الانفعا
والنار مبدا التاثير والايجاد الذين هما من قبيل الافعال علي ان نسبة النفس
الي ادراكاتها عند المعتزلة نسبة الفعل والتاثير لا نسبة التاثر والقبول
الا ما كان ضروريا منها غير مقدور واما عند الاشاعرة فنسبة النفس الي
ادراكاتها وساير افعالها نسبة القبول والمحلية لا نسبة التاثير والايجاد
واطلق الطرق علي الاخبار تشبيها لها بالطرق الحقيقية في الوصول منها
الينا فكما ان الاشيا الحسية تصل الينا من الطرق الحقيقية كذلك العلم
يصل الينا من الاخبار ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق الاستعارة
التحقيقية واطلق الالات علي الحواس تشبيها لها بالالات الحقيقية في كونها
سببا لحصول الشي وكما ان الالات الحقيقية سبب في حصول الشي المنفعل
كذلك الحواس سبب في حصول العلم ثم استعمل اسم المشبه به في المشبه بطريق
الاستعارة التحقيقية ايضا او اطلق الالات عليها بناء علي جعل الادراكات
افعالا للنفس **والسبب المفضي** اي الموصل الي العلم **في الجملة** بقطع النظر عن
تعيينه وفسر افضاه **بان يخلق الله تعالي معه العلم بطريق جري العادة**
فان اريد ذلك **ليشمل المدرك كالعقل** الكاف باعتبار الافراد الزمنية والا
فالمدرك منحصر في العقل بحسب الخارج وكذا الكاف في كالحس **والالة**
كالحس والطريق كالخبر فهو لا ينحصر في الثلاثة وهذا خبر عن قوله والسبب
المفضي في الجملة والحاصل انه ان اريد السبب الحقيقي فليس واحدا من الثلا
لانحصاره في الله تعالي وان اريد السبب الظاهري فهو واحد من الثلاثة وان
اريد السبب المفضي في الجملة فهو لا ينحصر في الثلاثة فلا يصح الحصر في الثلاثة
علي واحد من التقادير **بل ههنا** اي في السبب المفضي في الجملة **اشيا اخر** تفضي

الي العلم مثل الوجدان والعلوم المدركة به تسمي الوجدانيات وهي المدركة بالقوي
الباطنة فدخل فيها الخياليات وهي الصور المدركة بالحس المشترك المتادية
اليه من طرق الحواس الخمس الظاهرة ونسبت للخيال الذي هو خزانة الحس المشترك
وان كانت مدركة بالحس لا بالخيال لارتسامها فيه وهذه الصور غير مدركة
بالحواس الظاهرة لان المدرك بها انما هو الصور الخارجية وهذه الصور اثار
تلك الامور لا نفسها وليست مدركة بالعقل ولا بالخبر وهو ظاهر ودخل ايضا فيها
الوهميات اي المدركة بالوهم وسياتي عن قريب تعريفه وتعريف الحس المشترك
ان شا الله تعالي والحدس هو ظهور المطالب والمبادي دفعة واحدة والتجربة
هي تكرر ترتب امر علي اخر دايما او غالبا كترتب الاسهال علي شرب السقمونيا ونظر
العقل بمعني ترتيب المبادي في التعريفات كترتيب الجنس والفصل بتقديم
الاول علي الثاني والمقدمات في قياس الدليل التصديقي بتقديم الصغري علي
الكبري اما نظر العقل بمعني الفكر المودي الي العلم فلا يرد علي الحصر المذكور
لانه مندرج في العقل فلذا فسر الشارح نظر العقل بمعني ترتيب المبادي والمقدمات
قلنا في الجواب هذا الحصر في الثلاثة علي عادة المشايخ اي مشايخ ما وراء النهر
في الاقتصار علي المقاصد والاعراض عن تدقيقات الفلاسفة يعني اختار
القسم الثالث وهو السبب المفضي في الجملة لا يقال فلا ينبغي حصره في الاسباب
الثلاثة حينيذ لان هناك اسبابا اخر للعلم لانا نقول الغرض المقصود لاهل الكلام
غير متعلق بتعداد جميع الاسباب وتفصيل احكامها بل الغرض المقصود لهم اولا
وبالذات هو ضبط العقايد الدينية ولا بحث لهم عن احوال الموجودات مقصود
لهم بطريق العرض الا اذا احتاجوا اليها في ضبط العقايد المذكورة فالبحث عن
احوال الموجودات مقصود لهم بطريق العرض بخلاف الفلاسفة فان غرضهم
اولا وبالذات مقصور علي معرفة احوال الموجودات علي ما هي عليه في نفس الامر
فلا يرخص لهم في ذلك النظر شي هو من جملتها فلا بد لهم من النظر في تلك
التدقيقات فان تركوا ذلك كان عليهم العار والشنار بخلاف المتكلمين فقول
بعضهم ان تلك ليست تدقيقات في نفس الامر وان كانت تدقيقات عندهم
بل هي شبه في نفس الامر غير ملاق لكلام الشارح لانه لا يريد نفي التدقيق عن
المشايخ في مقاصدهم اذ هم من التدقيق في اعلي مقام وانما تركوا التدقيق فيما ذكر

لانه ليس من مقاصدهم بخلاف الفلاسفة ثم وجه اقتصارهم علي الثلاثة بقوله
فانهم لما وجدوا بعض الادراكات حاصلة عقيب استعمال الحواس
الظاهرة التي لا شك فيها اي في ثبوتها وسببيتها لبعض الادراكات ولا يمكن
جعل العقل هو السبب في تلك الادراكات لثبوتها في غير العقلا كالبهايم فعلم
استقلال الحواس واستبدادها بالسببية من غير افتقارها الي العقل فجعلت
سببا مستقلا كما اشار الي ذلك بقوله سوا كانت من ذوي العقول او
غيرهم جعلوا الحواس احد الاسباب للعلم وفي قوله التي لا شك فيها
تعريض بالحواس الباطنة حيث شك فيها المتكلمون ولما كان معظم المعلومات
الدينية مستفادا من الخبر الصادق وهو خبر الله تعالي ورسوله وخبر
اهل الاجماع وقوله مستفاد الي اخره اي من غير مجال للعقل فيه كالحرمة
والحل والوجوب والندب والكراهة والصحة والفساد فانه لا مجال للعقل في
افادتها وكذا احوال القبر والقيامة والجنة والنار فانها مستفادة من الخبر
الصادق ليس الا اذ لا مجال للعقل فيها سوي الحكم بامكانها واحترز بمعظمه
المعلومات المذكورة عن غيره كوحدانية الباري عز وجل وقدرته وعلمه
واتصافه بساير الصفات الثبوتية وتنزيهه عن ساير النقايص فان للعقل
فيها مجالا او هو خلا ولما كان معظم المعلومات الدينية مستفادا من الخبر
الصادق استحق ان يجعل سببا مستقلا ولما لم يثبت عندهم اي المشايخ
الحواس الباطنة المسماة عندهم اي الفلاسفة بالحس المشترك هو قوة
في مقدم الدماغ ترتسم فيها صور المحسوسات بالحس الظاهر وله خزانة
تسمي الخيال تخزن فيها الصور المدركة بالحس المشترك وقت غيبوبتها عنه فاذا
اراد الشخص استحضارها عادت الي الحس المشترك والوهم هو قوة يدرك بها
المعاني الجزيية المنتزعة من المحسوسات بالحس الظاهر من غير ان يتادي
اليها من طرق الحواس الظاهرة كادراك عداوة زيد العدو وصداقة بكر
الصديق ومحل هذه القوة متصل موخر الدماغ وله خزانة تسمي الحافظة
ومحلها موخر الدماغ تحفظ فيها المعاني المدركة بالوهم وقت غيبوبتها
عنه فاذا اريد ادراكها عادت الي القوة الواهمة وادركت بها وبين هاتين
القوتين قوة تسمي المتصرفة والمفكرة ومن شانها تركيب الصور والمعاني

وتفصيلها اي تحليلها والتصرف فيها واختراع اشيا لا حقيقة لها كانسان له ه
جناحان او راسان وهذه القوة تاخذ تارة صورا من الخيال الذي هو خزانة
الحس المشترك وتركبها بضم الي بعض وتحللها بفصل بعضها عن بعض وتارة معاني
من الحافظة التي هي خزانة الوهم وتركبها او تحللها بالطريق المذكور وهذه ه
القوة دايما لا تسكن نوما ولا يقظة وليس عملها منتظما بل النفس التي تستعملها
علي اي نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية سميت متخيلة وان
استعملتها بواسطة القوة العاقلة سميت مفكرة والفرق عندهم بين الصور
والمعاني ان الصور ما لو وجد لم يدرك به فهذه الخمس المسماة عند الفلاسفة
بالحواس الباطنة فقول الشارح وغير ذلك اي من الخيال والحافظة والمفكرة
واذا اصاب السخرافة في القوة الواهمة لم يدرك شيا من الاشيا التي يدرك
بها فلا يدرك العداوة والصداقة الجزئيتين مثلا وكذا اذا اصابته افة في
الحس المشترك لم يدرك شيا من مدركاته وكذا اذا اصابته افة في القوة ه
المفكرة لم يقدر علي تركيب المعاني والصور وتحليلها والتصرف فيها ولم
يتعلق لهم غرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات
والنظريات وكان مرجع الكل اي الحواس الباطنة وما بعدها الي العقل ه
ففي ذكره غنا عن ذكرها جعلوه اي العقل سببا لنا يفضي الي العلم بمجرد
التفات يرجع الي البديهيات والوجدانيات او بانضمام حدس يرجع الي ه
الحدسيات او تجربة يرجع الي التجربيات او ترتيب مقدمات اي او مبادي
يرجع الي النظريات فجعلوا السبب في العلم بان لنا جوعا وعطشا مثال
للوجدانيات وان الكل اعظم من الجزء مثال للبديهيات وان نور القمر
مستفاد من الشمس مثال للحدسيات وان السقمونيا مسهل مثال للتجربيات
وان العالم حادث مثال للنظريات الحاصلة بنظر العقل بمعني ترتيب
المبادي والمقدمات هو العقل مفعول ثان لجعلوا وان كان العلم في
البعض مستفادا باستعانة من الحس فالحواس جمع حاسة ولما ورد عليه
ان حاسة اسم فاعل من الاحساس ففعله احس فكان القياس في اسم الفاعل
محسة لا حاسة اجاب بان حاسة ليست اسم فاعل من الاحساس بل اسم للقوة
التي هي الحس وليست القوة محسة اي حاسة قصدا الي المبالغة وهذا بمعني

قوله بمعني القوة الحساسة خمس لما كان اسم العدد يفيد الحصر فربما يتوهم
ان حصر الاسباب الحواس في الخمس عقلي يقضي به العقل ويحيل الزيادة عليه
والنقص عنه دفع الشارح ذلك التوهم بقوله بمعني ان العقل حاكم بالضرورة
من غير افتقار الي نظر واستدلال بوجودها يعني انما اقتصر المصنف علي
هذه الخمسة لان العقل يحكم بوجودها بالاتفاق منا ومن الفلاسفة واما
الحواس الباطنة التي تثبتها الفلاسفة فلا يحكم العقل بوجودها كما لا
يحكم بانتفائها لعدم قيام دليل علي واحد منهما واما الادلة التي اقامها الفلاسفة
علي وجودها فكلها مدخولة مطعون فيها كما اشار اليه بقوله فلا يتم دليلها علي
الاصول الاسلامية وذلك الدليل هو زعمهم ان الواحد لا يصدر عنه الا
واحد فلا يصدر عن العقل الا واحد وهو ادراك الكليات فخصوا ادراك الجزئيات
بالحواس الباطنة ونحن نقول ما المانع من ان يصدر عن الواحد اكثر من واحد
اذ لا دليل يعتد به يدل علي ذلك فلا دليل يعتد به يدل علي ثبوت الحواس الباطنة
ثم شرع في تعداد الحواس الخمس الظاهرة بقوله السمع وهي قوة اي معني قايم
بغيره مودعة اي اودعها الله تعالي في العصب المفروش في مقعر
الصماخ الصماخ كالقبة له مقعر وهو باطنه ومحدب وهو ظاهره والعصب
المودع فيه هذه القوة مفروش في مقعره تدرك بها الاصوات بطريق
وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الي الصماخ اعلم ان الصوت
عبارة عن كيفية وعرض يتكيف به الهواء كالنفس بفتح الفا فعند التكلم ه
وحصول القرع وهو المماسة الشديدة او القلع وهو التفريق الشديد يتموج
الهوا بذلك كالحجر المرمي في الما ثم يتكيف الهواء الذي يليه بكيفية الصوت
من شدة او ضعف او غير ذلك بان يخلق الله تعالي مثل تلك الكيفية في
الهوا المذكور ثم يخلق مثلها في الهواء الذي يلي هذا الهوا وهكذا الي الهواء
الذي يلي الصماخ لا الذي يلي الصوت لانه مندفع بما وراءه وكيفيته لا تنتقل
الي ما يليه حتي تصل الي الصماخ لان العرض لا ينتقل عن محله الي غيره كما سياتي
ان شا الله تعالي وقيل ان الهواء المتكيف بالصوت هواء واحد يخرق الاهوية
وينفذ الي الصماخ قالوا والحق الاول والا لما كان ادراك جهة الصوت ولا
قربه من بعده وظاهر كلام الشارح انه ماش علي الثاني بدليل قوله وصول

الهوا المتكيف الي قوله الي اخره ويمكن ترجيعه الي القول الاول بالتاويل ولما
قال تدرك بها الاصوات خشي ان هذا الادراك لذات القوة حتي يكون وجودها
عنها واجبا عقلا ولا يمكن تخلفه فدفع ذلك بقوله بمعني ان الادراك الله تع
يخلق الادراك في النفس عند ذلك والبصر وهي قوة مودعة في العصبتين
المجوفتين اللتين يتلاقيان اي يجتمعان في مقدم الدماغ وذلك يستلزم
حصول القوة هناك اذ هما محلها فتتاديان اي تصلان الي العينين اما ٢ ثم يعتبران
بان تنعطف النابتة يمينا فتنفذ الي الحدقة اليمني والنابتة يسارا فتنفذ الي
الحدقة اليسري علي ما اختاره جالينوس واما بان يتقاطعا تقاطعا صليبيا
علي ما ذكره غيره وعبارة الشارح تنتظم علي كلا المذهبين تدرك بها اي
بالقوة الباصرة الاضواء جمع ضوء وهو الضوء النور اصليا كان او مكتسبا
والالوان سياتي الكلام عليها في مبحث الاعراض ان شا الله تعالي والاشكال
جمع شكل وهو هيئة احاطة نهاية واحدة او اكثر بالجسم او بالسطح فهيئة احاطة
النهاية الواحدة كالكرة بالنسبة للجسم والدايرة بالنسبة الي السطح وهيئة
احاطة النهايتين كشكل نصف الكرة بالنسبة للجسم وشكل نصف الدايرة ٥
والمقادير جمع مقدار وهو كم متصل قار الذات فالكم عرض يقبل التجزي
لذاته وبه احترز عن الكيف والنسبة فان الكيف عرض لا يقبل لذاته قسمة
ولا نسبة اما باعتبار محله فيقبل القسمة فالبياض وان كان عرضا لا يقبل ٥
التجزي لذاته لكنه يقبله باعتبار محله وهو الجسم واما بالنسبة فانها عرض
يقتضي لذاته اضافة لا قسمة والمراد بالمتصل ان يكون لاجزايه المفروضة ٥
بفرض العقل حد مشترك تتلاقي عنده وبه احترز عن العدد فان الاثنين
مثلا كم فانه عرض يقبل التجزي لذاته وهو منفصل لا متصل اذ لا حد مشتركا
لجزييه وهما واحد وواحد يتلاقيان عنده فلا اتصال بينهما والمراد بكونه
قار الذات ان تكون اجزاوه المفروضة ثابتة مجتمعة في الوجود الخارجي
وبه احترز عن الزمان فانه وان كان كما متصلا لكنه ليس بقار الذات
سوا فسر بحركة الفلك او بمقدارها اما الاول فلان حركة الفلك واحدة
من اول الزمان الي اخره وليست مجتمعة الاجزا في الوجود بل وجود كل جزء
منها مشروط بانقضا ما قبله فلا يسمي مقدارا واما الثاني فلعين ما ذكر في

الاول

الاول اذ اجزا المقدار ايضا غير قارة فلا يوجد واحد منها الا بعد انعدام
الاخر والحركات جمع حركة وهي كونان في انين في مكانين علي ما سياتي ٥
والان جزء الزمان والحسن والقبح المتصف بهما الشخص باعتبار الخلقة
التي هي مجموع الشكل واللون فان الخلقة عبارة عما تركب من الشكل واللون
وهذا المتركب امر كلي من ماصدقاته الحسن والقبح اذ الاول عبارة عن ٥
مجموع الشكل واللون المتناسبين والثاني عن مجموع الشكل واللون الغير ٥
المتناسبين وغير ذلك كالظرف وهو المحاذي البعد وهو الامتداد والوضع
وهو الهيئة التي تعرض للجسم بالنظر الي ما يحيط به او يكون خارجا عنه والتفرق
وهو تميز شي عن شي كان متصلا به ويقابله الاتصال والسكون وهو كونان في
انين في مكان واحد والنعومة وهي كيفية تحصل للجسم عن استواء وضع ٥
الاجزاء بان لا يكون بعضها اخفض ولا ارفع ويقابلها الخشونة فهي كيفية
تحصل للجسم عن كون بعض الاجزا اخفض ولا ارفع والتشف وهو كون الجسم
شفافا لا يحجب البصر عما وراه ويقابله الكثافة في كون الجسم كثيفا يحجب
البصر عما وراه والتشابه وهو كون الشي مماثلا لغيره ويقابله التخالف ٥
ويعبر عنه بالاختلاف ايضا والضحك والبكا الحاصلين باعتبار الشكل والحركة
فان كلا من الضحك والبكا عبارة عن مجموع الشكل والحركة الحاصلين بتغير الفم
والعين عن حالهما قبل الضحك والبكا وانطباق الفم والعين وانفتاحهما
فهذه الامور وما اشبهها كالاستقامة والانحنا والتحدب والتقعر
فانها ترجع الي الشكل لكونها من جزيياته اذ كل منها هيئة احاطة نهاية
علي وجه مخصوص ولا يضر كون بعض المذكورات عدميا لان الغرض تعديد
مطلق المبصر سوا كان مدركا بالبصر اولا وبالذات اوثانيا وبالعرض فالاول
كالمعدود والثاني كالعدد فان المعدود هو المبصر اولا وبالذات والعدد
مبصر ثانيا وبالعرض علي ما صرح به الجمهور ولما قال تدرك بها فربما يختلج
في ذهن السامع انها اله موثرة في الادراك فدفع ذلك بقوله مما يخلق الله
تعالي الادراك في النفس عند استعمال تلك القوة نظير ما مر في السمع
يعني ان القوة الباصرة كغيرها من ساير الحواس لا تاثير لها في ادراك شي
مما ذكر وانما هي سبب عادي اجري الله تعالي عادته بان يخلق الادراك عنده

استعماله لا كما تزعم المعتزلة والفلاسفة من ان الادراك بتاثير الحاسة ولا كما
تزعم الفلاسفة من ان الادراك باعداد من القوة للنفس بمعني ان القوة تصير
النفس قابلة مستعدة لان يفيض الله تعالي عليها الادراك بنا علي ان الله تعالي
انما يفيض الادراك كغيره علي المحال القابلة له بعد اعداد القوة لها ومن مذهبهم
اشبه حالا من مذهب المعتزلة وان كان الحق خلاف المذهبين كما تقدم مره
والشم وهي قوة مودعة اي مجعولة بجعله تعالي **في** العصبتين **الزائدتين**
النابتتين في بعض النسخ النابتتين بنون ثم الف ثم با موحدة ثم تا مثناة فوقية ثم همز ثم تا مثناة
فوقية ايضا ثم يا مثناة تحتية من النتو وهو الارتفاع وفي بعض النسخ ٥
النابتتين بيا موحدة ثم تا مثناة فوقية ثم مثلها ثم يا مثناة تحتية ثم نون
من النبات وهو الخروج **في مقدم الدماغ** اي في البطن المقدم من بطون ٥
الدماغ **المشبهتين بحلمتي** جنس الثدي **تدرك بها** بخلق الله تعالي **الروائح**
بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذي الرائحة الي الخيشوم يعني ان
الهواء المجاور لذي الرائحة كالمسك مثلا يتكيف بكيفية اي مثلها ثم يتكيف
بها الهوا المجاور لهذا الهواء المذكور وهلم جرا علي قياس ما قيل في السمع الي
ان يتكيف بها الهوا المجاور للخيشوم ولا اشكال في تكيف الهوا بكيفية ذي
الرائحة عند مجاورته له علي قاعدة اهل السنة لان ذلك بمحض خلق تعالي كما
علمت واما علي اصول الفلسفة فلعل ذلك الهواء لا يخلوا عن امتزاج واختلاط
من العناصر الاربع وتفاعل فيما بينها تفعل به مزاجا به يستعد الهوا القبول
تلك الكيفية لان الاستعداد عندهم شرط للقبول قال بعضهم ولا يخلوا
الهوا المجاور لذي الرائحة في الاكثر عن مداخلة اجزا كثيرة اي دخلت في
الهوا المذكور ودخل فيها واختلط كل منهما بالاخر وتلك الاجزا تحللت من
ذي الرائحة فيحملها الهواء الي الخيشوم فتدرك منها الرائحة فعلي هذا تكون
الكيفية المشمومة هي كيفية تلك الاجزا المتحللة قطعا ونقض ما قاله
هذا البعض بانه يلزم عليه انه لو ملئت قارورة مسكا مثلا ثم سدت ٥
ومكثت اعواما ان تنقص لتحلل الاجزا منها مرارا واللازم باطل فكذا الملزوم
فالحق كما قال بعض المتاخرين ان الشم يحصل بالطريق الاولي وهي ان يتكيف
الهواء بكيفية ذي الرائحة الي اخره وان حصل ايضا بهذه الطريق **والذوق**

وهي قوة منبثة اي منتشرة **في العصب المفروش علي جرم اللسان**
اي سطحه الاعلي ويوخذ من قوله علي جرم اللسان انه لا يدرك بما تحت ده
اللسان لعدم وجود القوة فيه **تدرك بها** بخلقه تعالي **الطعوم** جمع طعم
بالفتح اما بالضم فهو المطعوم **بمخالطة الرطوبة اللعابية التي في**
الفم بالمطعوم اما ان تتكيف تلك الرطوبة بكيفية المطعوم وتصل الي
القوة الذائقة فعلي هذا يكون المدرك كيفية الرطوبة لا كيفية المطعوم
واما ان تتحلل الاجزا من المطعوم وتصل الي الرطوبة اللعابية فتدرجه
الرطوبة الي الذائقة فتدرك الذائقة علي هذا كيفية تلك الاجزا نفسها
لا كيفية الرطوبة اللعابية علي قياس ما قيل في الشم وظاهر كلامه كما
قال بعضهم انه لا يشترط ادراك القوة الذائقة للطعوم تكيف الرطوبة
اللعابية بكيفية المطعوم حتي يكون المدرك كيفيتها لا كيفية المطعوم ٥
وتكون تلك الرطوبة هنا كالهوا في الشم ووجه عدم الاشتراط اغناء ده
مخالطة الرطوبة اللعابية عند ادراك ذلك التكيف فعلي هذا يكون ٥
المدرك كيفية المطعوم لا كيفية الرطوبة وفي قوله التي في الفم اشارة الي
ان الرطوبة المذكورة ليست في محل مخصوص من الفم بل تعم جميع محاله
وقوله **ووصولها الي العصب** عطف علي مخالطة واللام في العصب
للعهد الذكري اي العصب المفروش علي جرم اللسان **واللمس وهي قوة** ٥
منبثة في جميع البدن قال بعضهم اراد به جميع ظاهره اي جلده فيكون
في الكلام مضاف محذوف اي في جميع جلد البدن واما باطنه ففيه اشيا
غير حساسة كالكبد والرئة والطحال والكليتين علي ما صرح به في الكتب
الطبية **تدرك بها** بخلق الله عز وجل **الحرارة والبرودة والرطوبة**
واليبوسة صرح بهذه الاربعة لانها اوايل الملموسات بمعني انها المدركة
باللمس اولا وبالذات واما ما عداها وهو المشار اليه بقوله **ونحو ذلك**
كالخشونة والملاسة فمدرك به ثانيا وبالعرض وبهذه الاربعة تتفاعل
الاجزاء العنصرية وينفعل بعضها عن بعض بارادة القادر المختار فيتولد
منها المركبات والاوليان منها فعليتان لان الحرارة كيفية من شانها تفريق
المختلفات وجمع المتشاكلات فتفرق بين الما والنار وبين التراب والهواء

فتلحق كلا منها بعنصره فيحصل الجمع بين الما وعنصره والنار وعنصرها وهكذا ٥
والبرودة كيفية من شانها تفريق المتشاكلات وجمع المختلفات فتفرق بين
النار وابين الما والما وهكذا وتجمع بين النار والما وبين النار والتراب
وهكذا مثلا تفرق بين النار وعنصرها المشاكل لها وتسكنها الجسم كالذهب
والاخريان منها انفعاليتان لان الرطوبة كيفية تقتضي سهولة التشكل والتفرق
والاتصال واليبوسة كيفية تقتضي ضد ذلك وانما نسب الفعل الي الاوليين
والانفعال الي الاخريين لان الفعل اظهر في الاوليين والانفعال اظهر
في الاخريين فلا تناقض بين هذا وبين اثبات التفاعل للاربعة في ٥
صدر الكلام عليها ولما كان لفظ التماس في قوله **عند التماس** يشعر ٥
بالقصد والارادة من المتماسين فلا يشمل اتصال شيين لا ارادة لهما ٥
اردفه بقوله **والاتصال** تفسيرا له والضمير في **به** للبدن **وبكل حاسة
منها** اي من الحواس الخمس قدم معمول **يوقف** وهو بكل حاسة لافادة الاختصاص
وفي تفسير يوقف بقوله **اي يطلع** اشارة الي ان يوقف ماخوذ من قولهم
وقفت فلانا علي كذا اي اطلعته والذي يظهر كما قال بعض المحققين ان ٥
الضمير في قوله **علي ما وضعت هي** وكذا الضمير المنفصل الموكد له عايد الي
كل الواقع علي افراد الحاسة اذ هو المحدث عنه لا الي الحاسة كما صرح به الشارح
في قوله اي **تلك الحاسة له** واشار بقوله **يعني ان تلك الحاسة الله
تعالي قد خلق كلا من تلك الحواس لادراك اشيا مخصوصة** الي ان معني
الوضع الخلق وان معني فاعله هو الله تعالي وانما ترك المصنف التصريح بذلك
وكولا الي ما تقرر في اصول الدين من انه تعالي هو الموجد لكل فعل حقيقة
وصرح بقوله مطابقة للمتن في قوله وبكل وحذف الشارح المضاف اليه
وهو حاسة واقام التنوين مقامه اوليدل عليه علي المتن مبين في ذلك ٥
واشار بقوله لادراك الي ان في كلام المصنف اضمار مضاف هو ادراك اي وضعت
لادراكه وبين بقوله اشيا مخصوصة ان ما فيما وضعت واقعة علي الاشيا
المذكورة ومعني المخصوصة المعينة كالالوان والاشكال وساير المبصرات
بالنسبة لحاسة البصر والاصوات لحاسة السمع والطعوم لحاسة الذوق
وهكذا كما اشار اليه بقوله **كالسمع للاصوات والذوق للطعوم والشم**

**للروايح لا يدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخري واما انه هل يجوز
ذلك او يمتنع** عقلا **ففيه خلاف** فمن قايل بالجواز ومن قايل بالمنع ٥
والحق الجواز لما ان ذلك اي الادراك الحاصل بالحاسة **بمحض خلق
الله تعالي من غير تاثير للحاسة** كما هو المذهب الحق **فان قيل** هذا السوال
نشا من ان كل حاسة خلقت لادراك اشيا مخصوصة لا يدرك بها ما يدرك
بالحاسة الاخري وتقريرا السوال ان الذايقة خلقت لادراك اشيا مخصوصة
وهي الطعوم مع انها تدرك الحرارة وهي غير ما وضعت الذايقة له اذ هي ٥
من الملموسات التي وضع لها اللمس وهذا معني قوله **اليست الذايقة ٥
تدرك حلاوة الشي وحرارته معا** والاستفهام في اليست للتقرير اي
تقرير المخاطب بما يعرفه وما يعرفه منا هو النفي ولذا صرح به في قوله
**قلنا لا بل الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة تدرك باللمس الموجود
في الفم واللسان** لما مر ان اللمس قوة منبثة في جميع البدن **والخبر
الصادق** اي المقطوع بصدقه بقرينة حصره في النوعين المذكورين اذ ٥
المنحصر فيهما هو المقطوع بصدقه لا مطلق المطابق للواقع لصدقه علي خبر
الواحد المطابق للواقع وانما اقتصر الشارح علي تفسيره بذلك حيث قال
اي المطابق للواقع وكولا الي قرينة المقام وهو ان المقام فيما يفيد العلم
ثم ان مطابقة الخبر للواقع باعتبار حكمه اذ هو المطابق للواقع حقيقة ٥
فنسبة المطابقة الي الخبر مجاز **فان الخبر كلام يكون لنسبته** الذهنية
المفهومة من النسبة الكلامية **خارج** وهو المسمي بالنسبة الخارجية ٥
تطابقه اي ذلك الخارج **تلك النسبة** المذكورة **فيكون** الكلام **صادقا
او لا تطابقه فيكون** الكلام **كاذبا** فعلم من هذا التقرير ان المطابق ٥
حقيقة هو نسبة الخبر المعبر عنها بالحكم لا نفس الخبر فلا تناقض في كلام
الشارح حيث اثبت المطابقة اولا للخبر وثانيا لنسبته **فالصدق والكذب
علي هذا** اي تفسير الصادق بالمطابق للواقع وتفسير الكاذب بالغير المطابق
للواقع **من اوصاف الخبر** اذ هو المتصف بالمطابقة وعدمها علي ما مر
وقد يقالان اي الصدق والكذب **بمعني الاخبار عن الشي علي ما** اي
الوجه الذي **هو** ملتبس به في الواقع **او لا علي ما هو به** اي الاعلام بنسبة

فيكونان من صفات المخبر

تامة تطابق الواقع او لا تطابقه فسر الاخبار بالاعلام والشي المخبر عنه
بالنسبة التامة وما هو به بالمطابقة او عدمها لزيادة الايضاح فمن ههنا
وهو ان الصدق والكذب مقولان بالاشتراك على صدق الخبر وكذبه
وصدق المخبر وكذبه يقع في بعض الكتب الكلامية الخبر الصادق
بالوصف بناء على المعنى الاول وفي بعضها خبر الصادق بالاضافة
بناء على المعنى الثاني اذا علمت ذلك فاعلم ان الخبر الصادق جنس مشتمله
على نوعين احدهما المتواتر هذه الجملة صفة نوعين واللام في المتواتر
للعهد الذهني اي المعروف بذلك سمي هذا الاحد بذلك اي بالمتواتر
لما انه اي ذلك الاحد واللام للتاكيد وما زايدة لا يقع اي لا يحصل في
الخارج دفعة حال من الضمير في يقع اي ذا دفعة اذ لابد من صدق الحال
في الحمل على صاحبها ومعنى الدفعة المرة الواحدة في الزمن الواحد وبل في
قوله بل على التعاقب للانتقال من غرض الى اخر ومعنى التعاقب ان يعاقب
الثاني الاول في الاخبار وهكذا الى ان يبلغ المخبرون جمعا لا يتصور تواطيهم
على الكذب ولما كان التعاقب مشعرا بالتعددية بقيد الاتصال كما هو مفهومه
فتخرج المعية والانفصال فسره الشارح بقوله والتوالي اذ التالي هو
الاتي بعده من غير تراخ وفي قوله لا يقع دفعة الى اخره اشارة الى ان معنى
التواتر لغة التتابع من الوتر يقال واترت الكتب فتواترت اي جات بعضها
في اثر بعض من غير انقطاع وانفصال ومنه قوله تعالى ثم ارسلنا رسلنا
تترا اي واحدا عقب واحد قلبت الواو من وترا تا كما في تراث وتجاه والاصل
وراث ووجاه وهذا معنى التواتر بحسب الاصل فلا يخرج عنه ما اذا اخبر
اثنان عن اثنين او ثلاثة او اكثر عن مثلهم وهكذا الى ان بلغ المخبرون ه
الجمع المذكور ولا يشكل اعتبار البعدية المنفصلة في مفهوم التواتر لغة لانه
نقل في الاصطلاح الى المعنى الاعم ثم اشار الى تفسير المتواتر بقوله
وهو الخبر وهذا جنس وقوله الثابت يعني الوارد الحاصل على السنة
قوم قيد مخرج للخبر الثابت على لسان واحد مثلا ولما كان التصور مشتركا
بين حصول صورة الشي في العقل كان معه حكم ام لا وبين التجويز العقلي
وهو الحكم بالجواز والامكان وهذا الثاني هو المراد فسر الشارح قوله لا

يتصور

يتصور تواطؤهم بقوله اي لا يجوز العقل عادة توافقهم على الكذب
اي في الكذب فعلى بمعنى في كما في قوله تعالى ودخل المدينة على حين غفلة ه
اي في حين غفلة واشار الشارح بتفسير التواطؤ بالتوافق الى انه يعتبر في
مفهوم التواتر ان لا يجوز العقل توافقهم على الكذب على وجه المواضعة والموافقة
ولا كذبهم على سبيل الاتفاق وليس المراد الاول فقط كما يشعر به لفظ التواطؤ
والى هذا يشير كلام الكستلي حيث قال اي لا يجوز العقل توافقهم لا قصدا
بطريق المواضعة ولا على سبيل الاتفاق ثم ان هذا الجمع لا يعتبر فيه عدد
معين بل علامته حصول العلم بمضمون ذلك الخبر ونسبته الى من نسب اليه
من غير شك ولا ريبة سواء وقع العلم بمدلوله ام لا حتى لو فرض ان كافرا بنبي ما
بلغه عنه خبر بطريق التواتر حصل له العلم بنسبته اليه لا بمدلوله فمعنى ه
المضمون ههنا ما تضمنه الخبر من النسبة المذكورة والى ما قررناه اشاره
الشارح بقوله ومصداقه اي العلامة المصدقة له الدالة على بلوغ المخبرين
هذا الحد ومصداق في الاصل مفعال اسم آلة الصدق والمراد به ههنا
اسم الفاعل كما تقرر وقوع العلم بمضمونه واكد ذلك بقوله من غير شبهة
اذ الشبهة لا تجامع العلم وفي هذا التاكيد اشارة الى ان العلم ههنا بمعنى
التصديق اليقيني وهو الاعتقاد الجازم المطابق الثابت الذي لا يقبل
الزوال بتشكيك المشكك لا بالمعنى الاعم وهو اي المتواتر بالضرورة ه
لا بالنظر موجب اي مثبت مفيد للعلم الضروري بطريق العادة لا
بطريق الايجاب العقلي والتاثير كما هو من مذهب المعتزلة ولا بطريق الاعداد
كما هو من مذهب الفلاسفة فاطلاق الايجاب عليه بطريق التسمح ثم مثل ه
لذلك العلم المفاد بقوله كالعلم بالملوك الخالية اي الذاهبة الماضية
وقوله في الازمنة الماضية حال من الملوك او صفة له لان اللام للجنس
اي كاينة او الكاينة في الازمنة الماضية والبلدان النائية يحتمل اي
لفظ البلدان النائية العطف على الملوك اي والعلم بالبلدان النائية
فيكون مثالا اخر للعلم الحاصل من المتواتر والعطف على الازمنة اي وفي
البلدان النائية فيكون من تمام المثال اذ هو حينئذ عطف على الصفة فيكون
صفة والصفتان لموصوف واحد هو الملوك والاول اقرب الى العقل لان

لان مثالين لكونهما اعم فايدة اقرب الى العقل من مثال واحد بل القيد وهو ه
التاليه على الثاني يكون حشوا مفيدا لاشعاره بان العلم بالملوك الخالية
في الازمنة الماضية في البلدان الغير النائية لا يحصل من المتواتر فلا فرق
وان كان ابعد من جهة اللفظ لان لفظ البلدان اقرب الى الازمنة من
الملوك **فههنا** الاشارة الى قوله وهو بالضرورة موجب للعلم الضروري
امران اي مقامان **احدهما ان المتواتر موجب للعلم** اي مفيد للواقف
عليه العلم لا يفيد الضروري **وذلك** اي ايجابه العلم لا يفيد الضرورة ه
حاصل لنا **بالضرورة** الوجدانية واشار الى الدليل على الامر الاول بقوله
فانا نجد من انفسنا العلم بوجود مكة وبغداد وانه ليس الا بالاخبار
بفتح همزة انه عطفا على العلم اي ونجد من انفسنا ان ذلك الى اخره **الثاني**
وهو ان العلم الحاصل به اي بالمتواتر **ضروري وذلك لانه يحصل**
للمستدل اي من فيه اهلية الاستدلال **وغيره حتى الصبيان الذين**
لا اهتداء لهم بطريق الاكتساب وترتيب المقدمات اي لا اهتداء لهم
بتحصيل المجهول من المعلوم والصبيان مجرور بحتى العاطفة اذ هو بعض لما
قبلها غاية لها في الزيادة لا يقال الاستدلال على كون العلم الحاصل ه
بالمتواتر ضروريا ينافي كونه ضروريا اذ الضروري هو الذي لا يتوقف على
الاستدلال لانا نقول المدعى انه ضروري ذات العلم واما العلم باتصافه
بكونه ضروريا فهو نظري فيتوقف على الاستدلال فلا منافاة واورد على
المقام الاول امران اشار الى الاول بقوله **واما خبر النصارى بقتل عيسى**
عليه السلام واليهود بتابيد دين موسى عليه السلام اي بكونه مؤبدا
لا ينسخ **فتواتره ممنوع** وتقرير الايراد انه لو كان المتواتر يفيد العلم لافاد
خبر النصارى بقتل عيسى عليه السلام وخبر اليهود بتابيد دين موسى عليه
السلام العلم بقتل عيسى وبتابيد شريعة موسى عليهما السلام اذ كل من الخبرين
خبر جمع لا يتصور تواطؤهم على الكذب عن مثلهم وهكذا والمتواتر لا يشترط
في حصول العلم به الاسلام كما لا يشترط فيه البلوغ ولا العدالة واللازم
وهو افادة العلم بذلك باطل لمعارضته القاطع كالقران ومعجزات الانبيا
عليهم الصلاة والسلام فالملزوم وهو افادة المتواتر العلم مثله وتقريره

الجواب انه يشترط في افادة المتواتر العلم ان يوجد في جميع الطبقات عدد لا ه
يتصور تواطؤهم على الكذب ويشترط في الطبقة الاولى ايضا الاستناد في ه
الاخبار الى احساس تام اما بالمعاينة والمشاهدة او بالسماع وقد فقد الشرطان
كما نقله اهل العلم بالاخبار في الطبقة الاولى المخبرة عن قتل عيسى عليه السلام
اما انتفا الشرط الاول فلان عدد النصارى المخبرين عن قتله عليه السلام
لم يبلغ حد التواتر فيها بل ولا في الوسطى واما انتفا الشرط الثاني فلانهم
لم يروا قتله روية صادقة بل نظروا الى شبهه من بعيد خوفا من الاعدا مصلوبا
فشبه لهم ففي الحقيقة لم يروا مصلوبا الا شبهه واما بلوغ عدد اليهود المخبرين
عن تابيد دين موسى عليه السلام في كل طبقة طبقة فممنوع ولعل ذلك في ه
الاصل من وضع بعض الاحبار صونا لرياستهم كما كانوا يكتمون نعت محمد صلى
الله عليه وسلم في التورية على انه قد نقل ان بخت نصر قد استاصلهم وقطع
عرقهم واستاصل علماءهم حتى لم يبق منهم الا الاحاد الذين لا يحيل العقل
عادة تواطيهم على الكذب واما قول التلويح واما مثل خبر اليهود بقتل عيسى
وبتابيد دين موسى فلا نسلم تواتره فلا ينافي ما في شرح العقايد من اسناد
الاخبار بقتل عيسى الى النصارى لان كلا من الفريقين قد اخبر بذلك ه
والتواتر منتف في الطبقة الاولى من اليهود ايضا لانهم كانوا تسعة دخلوا على
عيسى عليه الصلاة والسلام ففعلوا في صاحبهم الملقى عليه الشبه ما فعلوا
ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم لم يقتل وقال بعضهم انه قتل وصلب
وما قتلوه وما صلبوه وقال بعضهم ان كان هذا عيسى فاين صاحبنا وان كان
صاحبنا فاين عيسى وقال بعضهم رفع الى السما وقال بعضهم الوجه وجه عيسى
والبدن بدن صاحبنا وبعد ان تعلم اختلاف التسعة لا يخفى عليك ان ه
العادة لا تحيل تواطؤ مثلهم على الكذب واشار الى الامر الثاني من الايرادين
على المقام الاول بقوله **فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم**
الظن الى الظن لا يوجب اليقين وايضا جواز كذب كل واحد ه
يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الاحاد وتقرير الوجه الاول من هذا الايراد
ان المتواتر واحد بالذات متعدد بتعدد المخبرين فكانه مجموع تركب من عدة ه
اخبار بضم بعضها الى البعض ومفاد كل واحد من تلك الاخبار ليس الا الظن

فاذا جمع مدلولاتها كلها كانت ظنونا اذ ضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين
لاستلزامه انقلاب الحقائق وهو محال عادة وتقرير الوجه الثاني منه ان كل من
تلك الاخبار المتركب منها هذا المجموع يفيد ظن الصدق فيحتمل الكذب على وجه
المرجوحية فيثبت من تلك الاخبار امر كلي وهو جواز الكذب لكل واحد منها على
انفراده والمجموع هو حقيقة تلك الاخبار الاحاد فيلزم جواز كذبه فلا يفيد
العلم لعدم احتمال العلم للنقيض ثم اشار الشارح الى الجواب عن هذا الايراد
بوجهين بقوله **قلنا ربما يكون مع الاجتماع ما لا يكون مع الانفراد كقوة**
الحبل المولف من الشعرات وتقرير الجواب سلمنا ان كل خبر من تلك الاخبار
على انفراده يجوز كذبه مرجوحا لكن ما المانع ان يحصل من المجموع من حيث هو مجموع
ما لا يحصل من كل واحد من اجزائه على انفراده فيجوز ان يحصل منه اليقين
واستحالة الكذب وان كان الحاصل من كل واحد من اجزائه على انفراده
الظن وجواز الكذب لكن قوة في قوله قوة الحبل الى اخره اشكال لطيف وهو
انه فرق بين ما نحن فيه وبين الحبل المولف من الشعرات وهو ان في كل شعرة
على انفرادها قوة من جنس قوة الحبل لكنها ضعيفة فلا يلزم انقلاب الحقائق
بخلاف ما نحن فيه وهذا مدفوع بان المدعا ليس انقلاب الظن علما بل حصول
العلم من الاجتماع لقوته دون الانفراد فلا فرق اذن فتامل واورد على
الامر الثاني وهو ان العلم الحاصل بالمتواتر ضروري امران ايضا الاول
ان العلم الحاصل به موقوف على استحصاله من مقدمتين احدهما كونه واردا
على السنة جمع يحيل العقل عادة تواطؤهم على الكذب والثانية كل خبر هذا
شانه فهو صادق وحكمه للواقع مطابق ولهذا ذهب الكعبي وابو الحسين الى
انه نظري واجيب بان كون العلم الحاصل به موقوفا على استحصاله من
ذلك ممنوع بل الخبر اذا بلغ حد التواتر يعلم مضمونه قطعا سوا استحضر كونه
واردا على السنة الجمع المذكور ام لا وسوا استحضر صدقه ومطابقته للواقع
ام لا فقد تقرر ان العلم بمضمونه لا يتوقف على استحضار المقدمتين وعلى
ملاحظتهما فضلا عن توقفه على الاستحصال منهما الذي هو موقوف على استحضارهما
وملاحظتهما واما الامر الثاني من الايرادين فاشار اليه الشارح بقوله **فان**
قيل الضروريات لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلافات وتقريره

وتقريره ان الضروري له خاصتان لازمتان له احدهما عدم التفاوت في
انواعه بالقوة والضعف والثانية عدم اختلاف العقلاء فيه وهما منتفيتان
عن العلم المفاد بالمتواتر اما انتفا الاول فلان الضروري جنس كلي تحته
انواع بديهي وتجربي وحدسي ووجداني ولا يخفى ان العلم البديهي اقوى
من العلم بالمتواتر كما اشار الى ذلك بقوله **ونحن نجد العلم بكون الواحد نصف**
الاثنين اقوى من العلم بوجود اسكندر فلو كان العلم الحاصل بالمتواتر ضروريا
لساوى غيره من انواع الضروري واما انتفا الخاصة الثانية فقد اشار اليه
بقوله **والمتواتر قد انكر افادته العلم جماعة من العقلا كالسمنية والبراهمة**
والسمنية بضم السين المهملة وفتح الميم قوم ينسبون الى سومنات وقيل الى سمن
اسم صنم معروف يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس الظاهرة
ومن جملة ذلك العلم الحاصل بالمتواتر والبراهمة جمع من الهند ينكرون
بعثة الانبيا ينسبوا الى برهام صاحبهم وقيل الى برهمن وهو اسم لاكبر اصنامهم
عليهم لعنة الله واشار الى الجواب بقوله **قلنا هذا** اي كون الضروريات
لا يقع فيها التفاوت ولا الاختلاف **ممنوع** والمنع عبارة عن عدم الاستدلال
للمستدل ولا يحتاج الى ذكر سنده بل يكفي في توجه الاعتراض على المستدل
ذكره مجردا عن السند وعلى المستدل منعه بالدليل ولكن الشارح بين سند
المنع تبرعا بقوله **بل قد تتفاوت** اي تختلف **انواع الضروري** قوة وضعفا فيكون
بعضها اقوى من بعض **بواسطة التفاوت** البا سببية والاضافة بيانية
اي تسببوا بواسطة هي التفاوت **في الالف والعادة** اي الاعتياد وهذا من عطف
السبب على المسبب اذ الاعتياد سبب لالف النفس احد الضروريين مثلا دون
الاخر يوضح ذلك ان كلا من قولنا كل جسم متحيز وقولنا كل جوهر مجرد غير
متحيز ضروري مع ان جزم النفس فالحكم الاول لالفها له اشد من جزمها
بالحكم الثاني اذ لم يكثر اعتيادها لعدم تحيز الجواهر المجردة كالعقول والنفوس
عند الفلاسفة بل كثير من الناس واكثرهم لم يسمع ذلك سماعا من غير تعقل
لمعناه بل كثير منهم لا يخطر ذلك بباله اصلا فليس اشدية جزم النفس باحد
الحكمين دون الاخر لكونه ضروريا والاخر نظريا بل لاعتياد النفس والفها
له دون الاخر وعطف الاخطار على الممارسة في قوله **والممارسة والاخطار**

من عطف السبب علي المسبب لان الاخطار هو التحريك من خطر الريح اذا تحرك والمراد
كثرة الخطور بالبال الذي هو القلب او العقل فكثرة اخطار الحكم بالبال عبارة
عن كثرة تحريكه بالقلب او العقل وكثرة ممارسة الحكم عبارة عن كثرة حضوره في
القلب او العقل ولا شك ان كثرة الحضور متسببة عن كثرة الاحضار وتوضيح
المقصود ان كل عاقل كثيرا ما يخطر بباله كون الواحد نصف الاثنين وان لم يقدر
علي تلخيص العبارة المفصحة عن ذلك وقد يمر عليه دهور كثيرة لا يخطر بباله اسكندر
فضلا عن حكمه عليه بالوجود فجزم النفس بالاول وان شارك جزمها بالثاني في
كونه ضروريا لكنه اقوي لكثرة الممارسة والاخطار بالبال وعطف علي الالف
قوله **وتصورات اطراف الاحكام** اي بواسطة التفاوت في الالف والعادة
وبواسطة التفاوت في تصورات اطراف الاحكام يوضح ذلك ان كلا من قولنا
الكل اعظم من الجزء وقولنا المثلث سطح يحيط به ثلاث نهايات حكم ضروري
اذ الحكم الضروري هو الذي لا يتوقف بعد تصور اطرافه علي نظر واستدلال
وكل من هذين الحكمين كذلك ولا شك ان الجزم في الاول اقوي منه في
الثاني وسببه التفاوت في تصورات الاطراف لان تصور كل طرف من الاول
بديهي يحصل باول توجه العقل بخلاف تصور اطراف الثاني فانه خفي لتوقفه
علي معرفة المثلث والاحاطة والنهاية ثم اشار الي سند منع كون العقلاء
لا تختلف في الضروري بقوله **وقد تختلف فيه مكابرة وعنادا كالسوفسطائية**
في جميع الضروريات وحاصله ان كون الضروري لا تختلف فيه العقلاء
ولا يقع بمنعه احد منهم ممنوع بل قد يكون ضروريا بالاتفاق ويمنعه بعض العقلاء
عنادا الا تري ان السوفسطائية وهم طايفة من العقلا قد انكروا جميع الضروريات
عنادا فليس انكار السمنية والبراهمة لنوع من الضروري باعجب من انكار السوفسطائية
لجميع انواع الضروريات فضلا عن انكار نوع منها **والثاني خبر الرسول** اللام
في الرسول للجنس لا للعهد حتي يراد به نبينا صلي الله عليه وسلم خاصة ويدل
عليه تعريفه للرسول الواقع في المتن بانه انسان الي اخره **المويد** المقوي
من الايد وهو القوة ومنه قوله والسما بنيناها بايد اي بقوة وقدرة ووصف
الرسول بذلك من حيث وصفه برسالة الله المويدة بالمعجزة والمقواة بها لا
من حيث ذاته والي هذا اشار بقوله **اي الثابت رسالته بالمعجزة** ثم اشار

الي

الي تعريف الرسول بقوله **والرسول انسان** في اعتبار الانسانية في جنس
الرسول اشارة الي ان الرسول بهذا المعني لا يكون جنيا ولا ملكا وقوله **بعثه الله**
لتبليغ الاحكام فصل يخرج للنبي غير الرسول اذ النبي انسان اوحي اليه بشرع
سوا امر بتبليغه فيكون رسولا ايضا ام لا فيكون نبيا فقط فيعتبر في مفهوم النبي قيد
واحد وهو ايحا الله اليه بشرع ويعتبر في مفهوم الرسول مع هذا القيد قيد اخر وهو
امره بتبليغ ذلك الشرع والشارح حذف القيد الاول من تعريف الرسول لان
القيد الثاني وهو قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام يستلزمه اذ المعني بعثه الله تعالي
لتبليغ الاحكام التي اوحي اليه بها وذلك ان تقول معني بعثه الله اوحي اليه لاجل
تبليغ الاحكام المبعوث اليه لها فيستفاد القيد الاول من كلامه بالمنطوق
كالثاني **وقد يشترط فيه الكتاب** جعل النبي في شرح المقاصد مرادفا للرسول
وفسره بانه انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه فالنبي والرسول لفظان مترادفان
معناهما واحد وهو انسان بعثه الله لتبليغ ما اوحي اليه ورد عليه بان ظاهر الكتاب
العزيز يدل علي الفرق بين النبي والرسول حيث قال عز من قايل وما ارسلنا من
قبلك من رسول ولا نبي فعطف النبي علي الرسول والعطف يقتضي المغايرة خصوصا
مع تكرار لفظ لا وشهد بالفرق الحديث ايضا لانه روي انه صلي الله عليه وسلم
سيل عن عدد الانبيا عليهم الصلاة والسلام فقال مايه الف واربعة وعشرون
الفا قيل فكم الرسل منهم فقال ثلثمايه وثلاثة عشر جما غفيرا فاشار الشارح
الي فرق بينهما ذكره صاحب الكشاف وهو انه يشترط في الرسول زيادة علي
التعريف المذكور انه قد يشترط فيه الكتاب والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه
كتاب وانما امر ان يدعو الي شريعة من قبله وضعف هذا بما ورد في الحديث
من زيادة عدد الرسل علي عدد الكتب لما روي عن ابي ذر رضي الله عنه انه سال
رسول الله صلي الله عليه وسلم كم انزل الله من كتاب فقال مايه واربعة عشر منها
علي ادم عشر صحايف وعلي شيت خمسون صحيفة وعلي اخنوخ وهو ادريس ثلاثون
صحيفة وعلي ابراهيم عشر صحايف والتورية والانجيل والزبور والفرقان وقد
رمز الشارح رحمه الله الي ضعف هذا الفرق بادخال قد علي المضارع وقوله
بخلاف النبي راجع لقوله بعثه الله الي الخلق لتبليغ الاحكام اي بخلاف النبي
فانه لا يشترط فيه ان يبعثه الله الي الخلق لتبليغ الاحكام **فانه اعم** من الرسول

عموماً مطلقاً ولما وقع للمعجزة ذكر في وصف الرسول اشار الي تعريفها بقوله **والمعجزة**
امر اي شي والامر يعم الفعل كشق الجبل وفلق البحر وانفجار الماء من بين الاصابع
والترك كالامساك عن القوت المعتاد والقول كالقران وخرج بقوله **خارق للعادة**
السحر والشعبذة علي الصحيح من انهما ليسا من قبيل خوارق العادات فان الامر المترتب
علي السحر كترتب ضرر الشخص علي عقد يعقدها ساحر خبيث في خيوط ثم ينفث عليها
ليس خارقاً للعادة لترتبه علي اسباب مخصوصة في امكنة وازمنة مخصوصة
بشرايط مخصوصة كلما باشر تلك الاسباب احد علي الوجه الذي ذكر يخلق الله تع
بحسب جري العادة الضرر المترتب عليه بخلاف العادة فانه لا يعلم سببه
وخرج بقوله **قصد به اظهار صدق من ادعي انه رسول الله تع** الارهاصات
وهي ما يظهر علي يد النبي من الخوارق قبل دعواه الرسالة وخرج به ايضا الكرامات
وهي الخوارق التي تظهر علي يد الولي وان كان مثل الارهاصات والكرامات مما
يمكن ان يتوصل به الي صدق دعوي النبوة اما في الارهاصات فظاهر واما في
الكرامات فلان الولي لا يكون وليا الا اذا كان مصدقاً لنبيه في جميع ما جاء به
ولولا ذلك لما كان ما ظهر علي يديه من الخوارق كرامات بل استدراج فما ظهر
علي يديه كرامة باعتبار ومعجزة باعتبار فتدل علي صدق نبيه كما سياتي في محله
ان شاء الله تعالي لكنها لا يصدق علي شي من ذلك انه قصد به اظهار صدق مدعي
النبوة فهذا القصد خاصة مطلقة للمعجزة لا يشاركها غيرها فيه والرجوع في
معرفة هذا القصد الي وقوع العلم الضروري بصدق مدعي النبوة للمشاهد
المسترشد لا يقال فيلزم الدور لتوقف العلم الضروري ايضا علي معرفة هذا
القصد التي هي عبارة عن العلم بالاعجاز لانا نقول الدور مدفوع لان ذلك العلم
الضروري اعني العلم بالصدق انما يتوقف علي ذات المعجزة لوحظ العلم باعجازها
ام لا واما العلم بالاعجاز فانما يستفاد من وصف المعجزة الذي هو افادتها لذلك
العلم الضروري بذاتها وايضاح ذلك انه اذا حصل العلم الضروري بالصدق
من ذات المعجزة علم ان من وصف المعجزة افادتها لذلك العلم الضروري فيعلم
من هذا الوصف قصد اظهار الصدق فصح ان يكون الرجوع في معرفة القصد
الي العلم الضروري دون العكس لحصوله من ذات المعجزة لوحظ العلم باعجازها
ام لا فلا دور **وهو اي خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي** اي يفيد

ذلك افادة قطعية بحيث لا يتخلف عنه ذلك العلم الا خرقاً للعادة والتقييد
بالاستدلالي مخرج للعلم الحاصل بالتواتر ونسب هذا العلم الي هذا الاستدلال
لان الاستدلال طريقه وسببه العادي ولذا اردفه الشارح بقوله **اي
الحاصل بالاستدلال** ولما كانت السين في الاستدلال مشعرة بالطلب
وليس مراداً لان المستدل ناظر في الدليل لا طالب له اذ هو حاصل عنده
فسر الشارح الاستدلال بقوله **اي النظر في الدليل** ولما جرا الاستدلال
الي الدليل عرف الشارح الدليل بقوله **وهو الذي يمكن التوصل** اي الوصول
بكلفة **بصحيح النظر فيه** من اضافة الصفة الي الموصوف **الي مطلوب
خبري** علما او ظنا وقيد التوصل بالامكان اشارة الي انه لا يشترط في كون
الدليل دليلا التوصل به بالفعل بل يكفي فيه الامكان اي كونه بحيث يمكن
من حصل عنده التوصل به اي بحيث يتمكن هو من التوصل به ويقدر عليه
من قولهم فلان لا يمكنه النهوض اي لا يقدر عليه فالمراد بالامكان ههنا
معناه اللغوي وهو التمكن من الشي والقدرة عليه لا المعني العقلي المقابل
للاستحالة العقلية والسبب في التمكن المذكور ما يصلح لان يجعل وسيلة
الي مطلوب خبري بان يكون بين الدليل والمطلوب الخبري مناسبة
مخصوصة بها يستعقب النظر في الدليل ذلك المطلوب بطريق جري العادة
فبين حدوث العالم ووجود الصانع مناسبة مخصوصة يستعقب النظر
الصحيح في حدوث العالم العلم بالصانع اذ كل حادث لتغيره لا بد له من
صانع فتلك المناسبة في التغير وحذف الشارح قيد في العلم كما فعله
كثير من الاصوليين لان التعريف لمطلق الدليل وان كان القيد المذكور
انسب باصول الدين **وقيل** الدليل **قول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته
قولا اخر** القول يرادف المولف ويطلق علي المعقول والملفوظ فالفايدة
للاتيان بمولف اي ان يتعلق به من قضايا والقضايا جمع قضية وهي قول يصح
ان يقال لقايله انه صادق فيه او كاذب في الجملة الخبرية عند النحاة فخرج
المولف من المفردات كالحيوان الناطق والمولف من الجمل الغير الخبرية
كاعتقت العبد وبعت الجارية مريدا انشا العتق والبيع وخرج بقوله يستلزم
الاستقرا الناقص بان يتبع اكثر جزيبات كلي ليثبت حكمها له فاذا وجد فرد

وتردد فيه بين ان يُلحق باكثر الجزئيات في الحكم وبين ان يلحق باقلها فيه ألحق
بالاكثر وهذا الالحاق ظني مثال ذلك ان يحكم على حيوان مجهول الحكم بانه لو
يحرك فكه الاسفل عند المضغ لوجود التحريك في اكثر الجزئيات وان تخلف في
اقلها كالتمساح وصورة الالحاق هكذا هذا حيوان وكل حيوان يحرك فكه الاسفل
عند المضغ فهذا يحرك فكه الاسفل عند المضغ فالمقدمة الاولى وان كانت ه
قطعية لكن الثانية ظنية فالنتيجة ظنية لانها تتبع اخس المقدمتين وخرج
به ايضا التمثيل وهو المعبر عنه بالقياس عند الفقها كان يقال النبيذ مسكر
وكل مسكر حرام كالخمر فالنبيذ حرام وهذا ايضا لا يفيد العلم بل الظن فلا يسمى
كل منهما على هذا التعريف دليلا بل امارة كالحكم على زيد بانه في الدار لروية
دابته مثلا على بابها وروية الدابة على الباب امارة دالة على كونه فيها ه
اي في الدار لكن دلالتها ظنية لا قطعية لاحتمال تخلف المظنون عن الظن
كوجود زيد خارج الدار حال وقوف الدابة وخرج به ايضا ساير ما عدا البرهان
من القياسات لان المعتبر في مقدمات البرهان هو العلم والمقدمات
المعلومة لوجوب تحققها في الخارج تستلزم تحقق قول فيه بخلاف المقدمات
الغير المعلومة وهي مقدمات غير البرهان فان المعتبر فيها اما الظن او
التسليم كما في الخطابة او التمثيل او الشبه وشي منها لا يستلزم تحقق متعلقه
في الواقع اذ لا علاقة عقلية بينه وبين شي من الاشيا والملزوم اذا لم يجب
تحقق متعلقه في الواقع فكيف يستلزم تحقق اللازم فيه مع انه يلزم من
تحقق اللازم تحقق الملزوم والملزوم ههنا هو المقدمات والنتيجة واللازم
هو النتيجة واحترز بقوله لذاته عما اذا استلزم القول المذكور قولا اخر
بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا الدرة في الحقة والحقة في الصندوق
فالدرة في الصندوق فاستلزام هذا القول للقول الاخر وهو الدرة في
الصندوق ليس لذاته بل بواسطة مقدمة اخرى اجنبية وهي ان مظروف
المظروف مظروف وانطبق الحد على نحو قولنا العالم حادث وكل حادث له
صانع فانه قول مولف من قضايا يستلزم لذاته قولا اخر **فعلى الاول الدليل
على وجود الصانع هو العالم** لكن من حيث اشتماله على الجهة المودية للمطلوب
وهي الحدوث **وعلى الثاني** الدليل قولنا **العالم حادث وكل حادث له**

صانع لاعتبار التركيب في الدليل على الثاني واعتبار الشي المنظور فيه على الاول
كالعالم **واما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بالمدلول
فبالثاني اوفق** اذ لا يلزم من العلم بالعالم العلم بالصانع دايما بل اذا نظر في ه
العالم من الجهة التي ينتقل الذهن بها الى المطلوب وهي الحدوث بخلاف ما اذا
نظر من غير تلك الجهة فانه لا يلزم من العلم به من هذه الحيثية العلم بالصانع ه
واما المقدمتان المرتبتان فيلزم من العلم بهما العلم بالنتيجة التي هي المطلوب
من غير نظر وتكلف فانه بعد ملاحظة كون المقدمة الاولى دالة على حصول
وصف الحدوث للعالم وكون المقدمة الثانية دالة على ان ذلك الوصف ه
مستلزم للمطلوب يلزم العلم بالمطلوب قطعا من غير احتياج الى نظر وتعبيره
باوفق يدل على انه موافق لكل منهما لما تقدم من انه يلزم من العلم بكل منهما العلم
بالمطلوب وان احتيج الى النظر في الاول **اما كونه موجبا للعلم** اما حرف شرط
وتفصيل وتوكيد اما كونها حرف شرط فالملزوم الفاء في جوابها ولذا قال الشارح
فللقطع واما كونها حرف تفصيل فلانها تفصل اجزاء المجمل الذي قبلها وتطبيق ه
ذلك على ما ههنا ان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي تضمن شيئين
الاول ان الخبر المذكور يوجب العلم والثاني ان ذلك العلم استدلالي ه
لا ضروري ففصل الشارح رحمه الله ذلك بقوله اما الى اخره واما كونها حرف شرط
تاكيد فلان قولك اما زيد فقايم اصله مهما يوجد شي في الخارج فزيد قايم ه
ولا بد من وجود شي ما في الخارج فقد علقت القيام على امر مقطوع به بحصوله
فانك فكانك قلت هو قايم قطعا ولا يخفى ما في ذلك من التاكيد ثم اعلم ان
ههنا مقامين الاول ان خبر الرسول موجب للعلم لا لغيره من الاقسام الادراك
والثاني ان ذلك العلم استدلالي لا ضروري فالشارح استدل على كل من الامرين
ببرهان قطعي مولف من مقدمتين قطعيتين وتقرير الدليل على الاول ما
اشار اليه بما مر من قوله اما كونه موجبا للعلم مع قوله **فللقطع بان من** ه
**اظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة كان صادقا
فيما اتى به من الاحكام واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها** اي بمضمون
تلك الاحكام **قطعا** وعلى الثاني ما اشار اليه بقوله **واما انه استدلالي** ه
فلتوقفه على الاستدلال واستحضار انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات

وكل خبر هذا شانه فهو صادق مضمونه واقع وهذا ظاهر غني عن الشرح
والعلم الثابت به اي بخبر الرسول البا للالة المجازية اي ان خبر الرسول
الة في حصول العلم به وفي قوله **يضاهي اي يشابه العلم الثابت بالضرورة**
البا للالة او السببية وهما متقاربان فالضرورة الة في حصول العلم الضروري
وسبب له وفيه اشكال لان اسباب العلم الضروري الحواس السليمة وبديهة
العقل والخبر المتواتر ونحو ذلك كالوجدان واما الضرورة فليست سببا له
لانها وصف قايم بالعلم المستفاد لا سبب له ولا وصف قايم بالسبب وفي قوله
الشارح **كالمحسوسات والبديهيات والمتواترات** اشكال ايضا لانه
لا يخلو من ان يكون تمثيلا للعلم الضروري او للضرورة او لسبب العلم
الضروري وعلى كل فالتمثيل غير صحيح اما الاول فلان المحسوسات وما عطف
عليها معلومات لا علوم فلا يصح التمثيل بها لها واما الثاني فلان الضرورة
وصف قايم بالعلم المستفاد كما تقدم فلا يصح التمثيل لها بواحد من المذكورات
التي هي معلومات واما الثالث فلان المحسوسات وما عطف عليها معلومات
كما تقدم لا اسباب للعلوم الضرورية فلو قال المصنف بدل قوله بالضرورة
الثابت بنحو الحواس الي اخره لسلم من هذا الاشكال ولو قال الشارح كالعلم
بالمحسوس الي اخره لسلم من الاشكال ايضا ويمكن الجواب بادعا التجوز في
كلام المصنف والاضمار في كلام الشارح وكل منهما وان كان خلاف الاصل لكن
القرينة عليه ظاهرة على ان البديهيات والمتواترات يمكن اطلاقهما على
العلوم كالمعلومات فتامل ثم ان المشابهة بين العلم الثابت بخبر الرسول
وبين العلم الضروري في امرين اشار الي الاول بقوله **في التيقن اي عدم
احتمال النقيض** والي الثاني بقوله **والثبات** اي عدم احتمال الزوال
بتشكيك المشكك ثم لا يخفي ان الثبات معتبر في مفهوم التيقن عرفا اذ
التيقن في العرف هو الادراك المطابق الثابت لكن قصره الشارح على معناه لغة
وهو عدم احتمال النقيض فقط يقال يقنت الامر بكسر القاف يقينا وايقنته
واستيقنته اي علمته وزال شكي بقرينة عطف الثبات عليه اذ العطف تقتضي
المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه **فهو** اي بسبب اشتماله
على الوصفين **علم بمعني الاعتقاد** اي الادراك **المطابق** للواقع **الجازم**

الثابت والا اي وان لم يكن كذلك بان انتفي احد القيود المذكورة **لكان جهلا**
مركبا لو انتفي قيد المطابقة **او ظنا** لو انتفي قيد الجزم **او تقليدا** لو انتفي قيد
الثبات **فان قيل هذا** اي كون خبر الرسول يفيد علما ضروريا مضاهيا للعلم
الضروري في كونه علما بمعني الاعتقاد الي اخره فان قيل فاتي بالفا المشعرة
بتسبب ما بعدها عما قبلها **انما يكون في المتواتر** من اخبار الرسول **فقط** دون
الاحاد لانها لا تفيد علما بهذا المعني وانما يفيد الظن خاصة وقط اسم فعل
يفيد الردع اي ارتدع عما سواه **فيرجع** القسم الثاني وهو خبر الرسول **الي القسم
الاول** وهو مطلق المتواتر اذ هو جنس شامل لهذا النوع ولغيره من انواع
الخبر المتواتر فيلزم اما جعل القسم قسيما او عدم الفايدة في ذكر القسم الثاني
قلنا في الجواب عن هذا الايراد **الكلام فيما علم انه خبر الرسول بان سمع من
فيه او تواتر عنه او بغير ذلك** كالالهام **ان امكن** وهذا لا ينحصر في المتواتر
فصح كونه قسيما له فلا يلزم من ذكره جعل القسم قسيما ولا عدم الفايدة في ذكره
اذ بينه وبين المتواتر عموم وخصوص من وجه فيلزم ان يجتمعا في جهة خصوصيهما
وهو المتواتر من خبر الرسول وينفرد المتواتر في غير خبر الرسول من الاخبار
المتواترة وينفرد خبر الرسول المذكور عنه فيما سمع من فيه صلي الله عليه وسلم
وفي قوله ان امكن اشارة الي ضعف القول القايل بافادة العلم بكونه خبر الرسول
من غير التواتر والسماع كالالهام او السماع منه صلي الله عليه وسلم في المنام
لان الملهم من غير الانبيا ليس بمعصوم والنايم لا يضبط وسياتي في كلام
الشارح ان الالهام يفيد العلم للخواص وانما ذكر الشارح المتفق علي افادته
العلم والمختلف فيه مع الاشارة الي ضعفه للمبالغة في الرد علي السايل
الحاصر للخبر المفيد للعلم في المتواتر بتعديد الطرق المفيدة للعلم ولو علي
قول ثم اشار الي الجواب عن سوال وارد علي قوله بان سمع من فيه بقوله **واما
خبر الواحد** وان سمع من فيه صلي الله عليه وسلم **فانما لم يفد العلم لعروض
الشبهة في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام** وتقريره انه حين
السماع كان مفيدا للعلم بمضمونه ولما نقل عرضت له الشبهة الناشية من
الشك في كونه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام لاحتمال غفلة الراوي مثلا
ثم انه يرد علي هذا الجواب سوال وهو انه يلزم من كونه خبر الرسول المفيد للعلم

معلومًا بالمشافهة او بالتواتر كون العلم الحاصل منه ضروريا لا استدلاليا كما زعمتم اذ الضرورة حكم ساير الحسيات والمتواترات وقد اشار الشارح الي هذا السوال مصدرا له بالفا المشعرة بتسبب ما بعدها عما قبلها الي هذا بقوله **فان قيل فاذا كان متواترا او مسموعًا من في رسول الله عليه الصلاة والسلام كان العلم الحاصل به ضروريًا كما هو حكم ساير المتواترات والحسيات لا استدلاليًا** ثم اشار الي الجواب بقوله **قلنا العلم الضروري** الي اخره وحاصله ان العلم الضروري هو المتعلق بلفظ الخبر المتواتر والمسموع من فيه عليه الصلاة والسلام وهذا معني قوله **في المتواتر هو العلم بكونه** اي لفظ الخبر **خبر الرسول عليه الصلاة والسلام** لان هذا المعني هو الذي **تواتر الاخبار به** ومعني قوله في المسموع عطف علي في المتواتر **وفي المسموع من في رسول الله عليه الصلاة والسلام وهو ادراك الالفاظ وكونها كلام الرسول عليه السلام** اي وادراك كون الالفاظ خبر الرسول واعلم ان ادراك الالفاظ ادراك تصوري يحصل بمجرد السمع اذ بمجرد سماع الالفاظ تحصل صورها في عقل السامع بخلاف ادراك كون الالفاظ خبر الرسول فانه علم تصديقي لا يحصل بمجرد السماع بل به بواسطة الابصار في الخبر المسموع من فم الرسول عليه الصلاة والسلام او الجمع المعتبر في التواتر في المتواتر عنه واما الاستدلالي فهو المتعلق بالمضمون والمدلول وهذا معني قوله **والاستدلالي هو العلم بمضمونه وثبوت مدلوله** وهذا تفسير للمضمون **مثلا قوله عليه الصلاة والسلام البينة علي المدعي واليمين علي من انكر علم بالتواتر انه خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وهو** اي العلم بان هذا القول خبر الرسول عليه الصلاة والسلام **ضروري ثم** بعد حصول العلم بانه خبر الرسول **علم منه** اي من هذا القول من حيث النظر والاستدلال بناء علي التعريف الثاني للدليل او من حيث ذاته بان ينظر فيه من الجهة التي تودي الي المطلوب بناء علي التعريف الاول للدليل **انه يجب ان تكون البينة علي المدعي** واليمين علي من انكر **وهو استدلالي** والوجوب مستفاد من علي لانها تتعلق بما فيه تشديد والزام وصدر هذا الخبر مثلا لدفع توهم انه من افراد المتواتر وجزيا ته **فان قيل الخبر الصادق** يعني ان من شرط المقسم ان ينحصر في

اقسامه والمقسم منا وهو الخبر الصادق **المفيد للعلم لا ينحصر في النوعين المذكورين** وهما المتواتر وخبر الرسول عليه الصلاة والسلام **بل قد يكون خبر الله تعالي او خبر الملك او خبر اهل الاجماع او الخبر المقرون بما يدفع الكذب كالخبر المتواتر بقدوم زيد عند تسارع قومه الي داره قلنا** المقسم ليس هو الخبر الصادق من حيث هو هو بل **المراد** به **خبر يكون سبب العلم** بمضمونه تفصيلا **لعامة الخلق بمجرد كونه خبرا مع قطع النظر عن القراين المفيدة لليقين فخبر الله تعالي او خبر الملك انما يكون مفيدا للعلم بالنسبة الي الخلق اذا وصل اليهم من جهة الرسول عليه الصلاة والسلام فحكمه حكم خبر الرسول** يعني فيكون من خبر الرسول اذ خبر الرسول من ان يكون عن الله تعالي او عن نفسه ان قلنا باجتهاده والا فجميع اخباره عن الله تعالي وما ينطق عن الهوي ان هو الا وحي يوحي واما خبر الله تعالي قبل وصوله الي الملك فليس سببا للعلم لعامة الخلق وبعد وصوله الي الملك قبل وصوله الي الرسول سبب للعلم بالنسبة الي الملك خاصة بل بعد وصوله الي الرسول وقبل وصوله الي الخلق لا يكون من الخبر المبحوث لانه حينئذ سبب للعلم بالنسبة الي الملك والرسول خاصة وخرج بقولنا تفصيلا الادلة الدالة علي افادة خبر الرسول عليه الصلاة والسلام وخبر اهل الاجماع العلم لانها لا تفيد العلم بمضمونها تفصيلا بل اجمالا او خرج بقولنا بمجرد كونه خبرا خبر الواحد المحتف بالقراين المفيدة لليقين بدلالة العقل لانه وان كان سببا للعلم لعامة الخلق ممن وقف عليه الا ان افادته ليست بمجرد كونه خبرا بل بالنظر الي القراين المذكورة فلا يدخل في المقسم لما مر من اعتبار كونه مستقلا بالافادة ولو مع النظر في احواله ولما كان خبر اهل الاجماع داخلا في المقسم اعتذر عنه بقوله **وخبر اهل الاجماع في حكم المتواتر** لانه خبر جمع يستحيل تواطوهم علي الكذب سمعا كما ان المتواتر خبر جمع يستحيل تواطوهم علي الكذب عادة واختلاف الجهتين مع اشتراكهما في المعني لا يقدح في الحكم وانما كان في حكم المتواتر لا من المتواتر لانه يشترط في المتواتر كما مر استناد الطبقة الاولي منه الي الاحساس التام من مشاهدة او سماع بخلاف خبر اهل الاجماع ويحتمل قوله في حكم المتواتر وجها اخر وهو ان الاجماع لا بد له من

سند فالاجماع على قبول ذلك السند في الحكم المجمع عليه كالاخبار به بطريق التواتر قال بعض المحققين ولو جعل اي الشارح خبر اهل الاجماع حكم خبر الرسول اما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى سند حقيقة والاجماع كاشف عن صدقه وصحته وذلك السند في الحقيقة خبر للرسول عليه الصلاة والسلام لانه ان كان من السنة فالامر ظاهر وان كان من الكتاب فكذلك وان كان من القياس فالقياس مظهر لا مثبت فيعود الى خبر الرسول ايضا واما بناء على ان الحكم المجمع عليه مستند الى الادلة الدالة على حجية الاجماع حقيقة والاجماع مظهر لتلك الادلة وكاشف عنها لكان له وجه وجيه ولعل مراد من قال خبر اهل الاجماع لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى الادلة الدالة على حجية الاجماع هو هذا الاخير وعلى هذا لا يتجه عليه ما اورده الشارح فتامل انتهى بالمعنى **وقد يجاب** اي وقد اجيب عن ورود خبر اهل الاجماع **بانه لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر في الادلة الدالة على كون الاجماع حجة قلنا** في رد هذا الجواب **وكذلك خبر الرسول عليه الصلاة والسلام** مع انه يفيد العلم بالاتفاق لا يفيد العلم بمجرده بل بالنظر الى المقدمتين السابقتين فيلزم من هذا الجواب خروج خبر الرسول عليه الصلاة والسلام ايضا عن المقسم واللازم باطل فملزومه المودي اليه مثله وهو الجواب وقد علمت الجواب عن هذا الرد قريبا في كلام بعض المحققين والاشارة في قوله **ولذا جعل استدلاليا** لكون خبر الرسول لا يفيد بمجرده **واما العقل** لما جرى للعقل ذكر في كلام المصنف بين الشارح ماهيته واختلاف الناس فيه فقال **وهو قوة للنفس** اي صفة قائمة بها **بها** اي بتلك القوة لا بغيرها **تستعد** النفس **للعلوم والادراكات** من عطف العام على الخاص فالاستعداد وهو التهيؤ والقبول سبب قريب للعلوم والادراكات والعقل سبب بعيد لها والتعريف لاهل السنة ان اريد بالاستعداد السبب العادي والا فهو للفلاسفة لان الاستعداد عندهم شرط في افاضة العلوم والادراكات على النفس من المبدا الفياض لا يمكن حصولها بدونه ولا تخلفها عنه

لاستحالة الشح على المبدا الفياض لانه كريم واسع العطا ويعنون به الباري تعالى والجواب انه كريم واسع العطا سوا افاض ام لم يفض ومنعه لحكمة لا لشح عليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا **وهو** اي هذا التعريف **المعني** اي المقصود **بقولهم** اي المتكلمين **غريزة** بمعنى صفة مغروزة في النفس اي جبلت النفس عليها فتارة يعبر عنها بالقوة باعتبار انها آلة للادراك وتارة بالغريزة باعتبار انها صفة مغروزة في النفس فظهر اتحاد مودى التعريفين ومن خواص هذه الصفة ولوازمها عقلا او عادة على القولين انه **يتبعها** في الوجود **العلم بالضروريات عند سلامة الآلات** فمتى وجدت وجدت عقلا او عادة على الخلاف والمراد بالضروريات هنا المعلومات الضرورية بقرينة تعلق العلم بها سوا كانت عقلية ككون الواحد نصف الاثنين او حسية كالمبصرات وقوله عند سلامة الآلات ظرف يتبعها اي يتبعها العلم بالضروريات بشرط سلامة الآلات اما عند عدم سلامتها كما في حال النوم والسكر فيتخلف عنها العلم المذكور **وقيل العقل جوهر** قائم بنفسه اما بسيط غير مركب من العناصر واما لطيف مشابك للاجرام الكثيفة كالابدان الانسانية ومعنى لطافته كونه شفافا نورانيا واستدل على جوهريته بقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى خلق العقل في احسن صورة فقال له اقبل فاقبل فقال له ادبر فادبر الحديث وموضع الدلالة قوله في احسن صورة وقوله اقبل الى اخره اذ الاقبال والادبار من صفات الجواهر لا الاعراض وبقوله عليه الصلاة والسلام اول ما خلق الله تعالى العقل فانه يدل على انه ليس من قبيل الاعراض اذ العرض لا بد له من موضوع يقومه فلا يوجد بدون موضوعه فكيف يخلق قبل كل شيء ويجاب بتقدير صحة الحديث بان القدرة صالحة لتجسيم الاعراض او ان المراد التمثيل ومن زعم ان التمثيل العقل بهذا التفسير عبارة عن النفس الناطقة فقد ابعد وكيف لم يتنبه من قوله تدرك به فان النفس مدركة لا مدرك بها **تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة** قد تعارفوا على اطلاق الغائب على الكلي المعقول والشاهد على الجزئي المحسوس اي الحاضر فقوله تدرك به الغائبات اي الكليات المعقولة

وقوله بالوسايط اي بالجزئيات المحسوسة ومعني ذلك ان الشخص يتامل
بالجوهر المذكور في احوال المحسوسات وينسب بعضها الي بعض فيتنبه له
لمناسبات بينها كالحدوث بالنسبة للتغير في العالم ويتنبه ايضا لمباينات
فيدرك بذلك معاني كلية ويجزم بنسبة بعضها الي بعض ثم هكذا حتي ينتهي
الي المطلوب وعلي كل تقدير **فهو سبب للعلم ايضا** وههنا سوال وهو
انه ما فايدة التصريح بكون العقل سببا للعلم بعد ان عده فيما سبق من
اسباب العلم الثلاثة فاجاب الشارح بانه انما **صرح بذلك لما فيه
من خلاف السمنية في جميع** العلوم **النظريات** فقالوا ان العقل لا
يفيد العلم في شي من النظريات سوا كانت الهيات او طبيعيات او هندسيات
او حسابيات وقد علم في صدر الكتاب ان الموجود ان تجرد عن المادة في
الوجودين الذهني والخارجي فالعلم الباحث عن احواله يسمي الالهي وان لم
يتجرد عن المادة في الوجودين بان اقترن بها فيهما فالعلم الباحث عن
احواله يسمي الطبيعي لتعلقه بالطبايع كالافلاك والعناصر وما تولد منها
وان تجرد عنها في الوجود الخارجي دون الذهني فالعلم الباحث عن
احواله يسمي الرياضي وانما انكروا افادته العلم في جميع النظريات **بنا علي
كثرة الاختلاف** بين العقلا ولما كان الاختلاف اعم من التناقض اذ
يمكن اجتماع الخلافين كالسواد والحلاوة علي شي واحد وارتفاعهما عنه
والنقيضان لا يمكن اجتماعهما ولا ارتفاعهما عقب الاختلاف بقوله **وتناقض
الارا** اي مقتضيات الانظار فهو من عطف الاخص علي الاعم للاشارة الي
ان اختلاف العقلا علي وجه التناقض الذي لا يمكن الاجتماع فيه علي الصدق
فلا بد من كذب احد النقيضين ضرورة واجاب الشارح عن هذه الشبهة
بجوابين احدهما حل الدليل وهو الكثرة عن المدلول وهو عدم الافادة
والثاني الزامي يلزمهم اثبات ما نفوا والعمدة في الرد هو الجواب الاول
ولذا صدر به حيث قال **والجواب ان ذلك** اي ما ذكرتم من كثرة الاختلاف
وتناقض الارا **لفساد النظر فلا ينافي كون النظر الصحيح من
العقل مفيدا للعلم** وتقريره ان ما ذكرتم من الشبهة انما ينتج ان لو كانت
الكثرة ناشية عن ذات النظر وهي انما نشات عن وصف قايم به وهو فساده

وهذا الوصف عارض للنظر يمكن انفكاكه عنه فان اشتمل النظر علي الشرايط
المعتبرة انتفي عنه ذلك الوصف والا وجد فلا تلازم بين الكثرة وعدم
الافادة واشار الي الجواب الثاني بقوله **علي ان ما ذكرتم استدلال
بنظر العقل فيه اثبات ما نفيتم فيتناقض** وتقريره انه تبين مدعاكم
ودليلكم تناقضا ظاهرا لان المدعي سالبة كلية وهي ان النظر لا يفيد العلم
العلم بشي من الاشيا والدليل عليه موجبة جزئية وهي ان النظر يفيد العلم
بشي مخصوص من الاشيا ومن القواعد المقررة ان الموجبة الجزئية تناقض
السالبة الكلية فلزم بطلان مدعاكم وانقلاب ما كان دليلا لكم دليلا
عليكم **فان زعموا انه** ليس بصحيح عندهم ولكنه شبهة توهم صحة مدعاهم
كدليل الخصم والغرض **مقابلة الفاسد بالفاسد قلنا** هذا الذي
زعموا انه معارض لدليلنا لا يخلو **اما ان يفيد شيا** من بطلان دليلنا
في نفس الامر او في الاعتقاد **فلا يكون فاسدا** لافادته في الجملة **او لا
يفيد شيا** من البطلان اصلا لا في نفس الامر ولا في اعتقادنا **فلا يكون
معارضة** لكونه لغوا لا فايدة فيه وبقي دليلنا سالما عن المعارضة
وبهذا التقرير الموافق لكلام شرح المقاصد لا يرد علي الشارح ما قيل ان
غرضهم الزام الخصم بما هو عنده مسلم ووجه عدم الورود ان الغرض
ترديد ما ذكروه بين افادة البطلان بوجه من الوجوه وبين عدم افادته
ذلك فيكون لغوا وما ذكره هذا المعترض لا يلاقيه **فان قيل كون
النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف** بين
العقلا بل يلزم اتفاق العقلا عليه كقولنا الواحد نصف الاثنين ونحن
من العقلا وقد خالفنا فيه فبطل كونه ضروريا لبطلان لازمه **وان كان
نظريا لزم اثبات النظر** المفيد للعلم **بالنظر** المفيد لكون النظر الاول
مفيدا للعلم وهذا النظر الثاني يتوقف علي النظر الاول من حيث افادته
العلم اذ لا بد للمتمسك بالنظر من العلم بافادته له لانه قد اتخذه الة وتوسل
به في اثبات مقاصده فههنا نظران احدهما مثبت بفتح البا وهو المفيد
للعلم والاخر مثبت له وهو المفيد لكون النظر الاول مفيدا للعلم فقوله
وانه دور صحيح اذ الدور اثبات الشي بامر مغاير له يتوقف عليه والنظران

ههنا متغايران بالمتعلق او يقال ان النظرين شي واحد بقطع النظر عن المتعلق ه
وقوله وانه دور على حذف مضاف اي مثل الدور في استلزامه توقف الشي
على نفسه وتحريرا لسوال ان كل معلوم لا ينفك عن اتصافه بواحد من وصفين
لانه ان توقف العلم به على النظر والاستدلال كان نظريا وان لم يتوقف العلم
به على ذلك كان ضروريا وكل من الوصفين له لازم منتف وانتفا لازمه يستلزم
انتفاه **قلنا الضروري** ان نختار الشق الاول من الترديد وهو كونه ضروريا
كما اختاره الامام الاستاذ الرازي والملازمة بين كونه ضروريا وبين عدم
الاختلاف ممنوعة لان الضروري **قد يقع فيه خلاف اما لعناد** ومكابرة
بعد العلم كالسوفسطائية في جميع الضروريات **او لقصور في الادراك**
لان معنى كون الحكم ضروريا عدم توقفه على النظر والاستدلال بعد تصور
الطرفين والنسبة وقد يكون بين تصور الطرفين او احدهما او النسبة بينهما
خفا على بعض العقلا لقصور في ادراكه كما فيمن تصور الكل بصورة الجزء بخلاف
فانه لكماله يدرك ما خفي من ذلك على وجهه **فان العقول متفاوتة** كمالا
ونقصا **بحسب الفطرة** اي الخلقة **باتفاق** واجماع **من العقلا** على تفاوت
العقول في الادراك كمالا ونقصا بحسب الفطرة **واستدلالا من الاثار**
الصادرة عن ذوي العقول بحسب تفاوت استعداد الانفس عادة لادراكها
لفنون العلم واقسام الحرف واستخراج الاعمال الفكرية الدقيقة فكم من
صبي صغير يستخرج بعقله ما يعجز عنه الشيخ الكبير من غير سابقة تعلم ه
وشهادة من الاخبار النبوية كقوله صلى الله عليه وسلم في حق النساء هن
ناقصات عقل ودين **والنظري قد يثبت** اي ونختار الشق الثاني وهو انه
نظري ولا دور لان النظري المطلوب اثبات كونه مفيدا نظر كلي يعبر عنه
بلفظ النظر وهو الواقع في قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم وهذا قد يثبت
بنظر مخصوص لا يعبر عنه بالنظر وان كان من افراده في الواقع **كما يقال**
قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث ه
العالم بالضرورة وليس ذلك المذكور من الافادة القطعية الضرورية
لخصوصية هذا النظر من بين افراد النظر **بل لكونه** نظرا **صحيحا**
مقرونا بشرائطه فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائطه مفيدا

للعلم لان الاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم المتفق عليه في الاصل
فان قيل هذا النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة فينبغي ان يشاركه في ه
ذلك جميع الفروع المقيسة اجيب بان تلك الفروع اعتبر فيها كونها انظارا ه
او عبر عنها بلفظ النظر فكان افادتها للعلم لا بالضرورة وهذا الاصل لم
يعتبر فيه كونه من افراد النظر ولم يعبر عنه بلفظ النظر فلا بدع في كون افادته
للعلم بالضرورة وتحقيقه ان الاحكام تختلف باختلاف العنوان اي وصف
الموضوع فالفروع المقيسة عبر عنها بعنوان هي الانظار وهذا الاصل
المقيس عليه عبر عنه بعنوان هو القياس فتامل واعلم ان الشارح تبع فيما قاله
امام الحرمين وقد اعترضه في ذلك الامام الرازي رحمه الله وقال لا يخفى
ما فيه من السخافة لان عدم التعبير عن هذا النظر المخصوص بالنظر لا يخرجه
عن كونه من افراد النظر فلا يخرج ذلك عن اثبات الشي بنفسه بل ينبغي ه
ان يقرر الاستدلال هكذا هذا نظر اذ لا معنى للنظر سوى ذلك وهذا
مفيد للعلم بالضرورة فينتج ان نظرا ما يفيد العلم بالضرورة وهذا ه
الاستدلال صحيح لا يستلزم اثبات الشي بنفسه لانا انما اثبتنا ان نظرا
ما يفيد العلم بالنتيجة بقياس مركب من مقدمتين ويكفي في ابطال
السالبة الكلية وهي قول السمنية لا يفيد شيا من افراد النظر العلم ه
ثبوت الموجبة الجزئية وهي قولنا نظر ما يفيد العلم انتهى بمعناه واعلم
ان الدليل على ان كل نظر صحيح يفيد العلم قياس فقهي وهو قياس كل نظر
صحيح على هذا الاصل المقرر حكمه المعين علته قالوا ولا يفيد العلم بحكم
الفرع الا بشرطين الاول العلم بكون الاصل معللا والثاني العلم ه
بكون علته كذا على انه طعن فيه بعد استيفا به ذلك بانه لا يخلو من احتمال
ان من الجائز سقوط شرط لافادة العلم في الاصل من الفرع لم نقف عليه
ثم من ههنا ذكر في شرح المواقف ان النظر المخصوص هو الواقع هو النتيجة
في قولنا النتيجة في كل قياس صحيح لازمة لزوما قطعيا لما هو حق قطعا
وكل ما هو كذلك فهو حق قطعا فالنتيجة في كل قياس صحيح حقة قطعا ثم
يلزم ان افادة هذا النظر معلومة بالضرورة يعني لان القياس من الشكل
الاول فلا دور ولا تناقض فاثبت الاشكال الافادة بقياس منطقي لا

بقياس فهي فاندفع الاشكال المتقدم ثم ذكر في الشرح المذكور ان حكمنا
بان هذا النظر المخصوص الواقع في هاتين المقدمتين يفيد العلم بديهي لا
يحتاج فيه الي الا الي تصور الطرفين من حيث خصوصهما فقط من غير ان
يلاحظ العلم بكونه من افراد النظر فلا يلزم ح الا توقف العلم بالقضية
الكلية على العلم بالقضية الشخصية وقد تكون الشخصية ضرورية والكلية
نظرية فان الحكم البديهي مشروط بتصور الطرفين وتصور الشي باعتبار
كونه نظرا ما كما في القضية الشخصية فجاز ان يكون تصوره من حيث ذاته
المخصوصة مع تصور المحكوم به كافيا في الحكم بينهما فتكون الشخصية ضرورية
ولا يكون تصوره من حيث كونه من افراد النظر كذلك فلا تكون الكلية ضرورية
بل نظرية موقوفة علي تلك الشخصية ولا استحالة فيه فان قيل لا شك ان
الكلية مشتملة علي احكام الجزئيات كلها فاذا اثبتت الكلية بحكم جزئي معين
فقد اثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه فلزم الدور اجيب بان حكمه من حيث
خصوصية ذاته غير حكمه من حيث خصوصية انه من افراد موضوع الكلية
فالاول ضروري اثبت به هذا الثاني النظري فلا دور اصلا هذا حاصل
ما قرر في شرح المواقف مع الايضاح وبما قرر ثم اندفع الاشكال السابق
علي ان النظر المخصوص يفيد العلم بالضرورة في الفروع المقيسة عليه
تفيد العلم بالنظر وبه اندفع ايضا اعتراض الامام الرازي علي امام الحرمين
واتضح كلام الشارح التابع في ذلك لامام الحرمين والله سبحانه اعلم بالصواب
ولتحقيق هذا المنع اي منع لزوم ثبوت الدور الحاصل من كونه نظريا
زيادة تفصيل لا تليق بهذا الكتاب وقد علمت بعض ذلك من تقرير
كلامه **وما ثبت منه اي من العلم الثابت بالعقل بالبديهة اي
باول التوجه** اردف قوله باول التوجه بقوله **من غير احتياج الي تفكر**
اي نظر واستدلال لادخال التجربيات والحدسيات اذ هما من انواع
الضروري ولا يشملهما البديهي بتفسير البديهة باول التوجه لانهما لا
يحصلان باول التوجه بل لا بد فيهما مع ذلك من تكرر تجربة او حدس وتفسير
البديهة باول التوجه بنا علي معناها اللغوي واحد معنييها عرفا فان
البديهي يطلق في عرف المتكلمين تارة علي الحاصل باول التوجه وتارة

علي مطلق الضروري وهذا يستلزم تفسير الضرورة باول التوجه تارة وبمطلق
الضرورة اخري وتفسيرها باول التوجه من غير احتياج الي تفكر بنا علي المعني
الثاني العرفي عند المتكلمين وهو اوسع من معناها لغة وبهذا التوجيه
اندفع عن الشرح والمتن ايراد ان تقرير الاول ان ما ثبت بالبديهة ان جعل في
مقابلة ما ثبت بالكسب اي مباشرة الاسباب بالاختيار كما فسر به الشارح
فينبغي ان تفسر البديهة باول التوجه من غير احتياج الي مباشرة سبب من
الاسباب نظرا كان او غير نظر ولا يقصر عدم الاحتياج علي النظر بخصوصه
وان جعل في مقابلة ما ثبت بالاستدلال اي النظر في الدليل فلا ينبغي
ان تفسر البديهة باول التوجه بل بعدم الاحتياج الي النظر في الدليل
ليدخل في البديهي كل ما ليس باستدلالي اذ لا واسطة بينهما وتقرير الثاني
ان الضروري ان جعل في كلام المتن مقابلا للاكتسابي بمعني الحاصل
بمباشرة الاسباب بالاختيار ورد عليه ان المثال المذكور وهو قول المصنف
كالعلم بان كل الشي اعظم من جزئه يتوقف علي كسب وهو الالتفات المقدور
فهو من الاكتسابي بالمعني المذكور فلا يصح جعل الضروري مقابلا للاكتسابي
وان جعل مقابلا لما ثبت بالاستدلال لزم عليه خروج بعض انواع العلم
الثابت بالعقل عن القسمين كالتجربيات والحدسيات اذ ليس حاصلا
باول التوجه فقط حتي يدخل في الضروري ولا بالاستدلال فقط حتي
يدخل في الاستدلالي بل باول التوجه مع التجربة او الحدس مثلا بمعني
انه اذا وقع في طريقة التجربة او الحدس ادرك ح باول التوجه ووجه
اندفاع الاول بالتوجيه المتقدم انا نختار الشق الثاني من الترديد اعني
ان البديهي في مقابلة الاستدلالي والبديهة لم تفسر باول التوجه فقط
بنا علي استعمالها في المعني اللغوي واحد المعنيين عرفا بل به مع قوله
من غير احتياج الي تفكر بنا علي استعمالها في المعني الثاني العرفي ووجه
اندفاع الثاني به انا نختار الشق الثاني من الترديد ايضا وهو ان الضروري
في مقابلة الاستدلالي قولك لزم عليه خروج بعض انواع العلم الي اخره
ممنوع لانه داخل في القسم الاول وهو ما ثبت بالبديهة بعين ما تقدم
من ان البديهة لم تفسر بالمعني اللغوي بل بالمعني العرفي اي اول توجه

التوجه إشارة الي ان للعقل توجهات اول وثان وهكذا وعبارة بعضهم باول
التوجه العقل وفيها تجوز اذ ليس للعقل اول وثان فهو ضروري كالعلم
بان كل الشي اعظم من جزئه هذا المثال من اجلي البديهيات اذ منها
ما لا يحصل باول التوجه بل يفتقر الي انضمام حدس او تجربة وهذا يحصل
باول التوجه من غير احتياج الي انضمام شي فانه اي العلم بان كل الشي اعظم
من جزئه بعد تصور معني الكل والجزء والاعظم لا يتوقف علي
شي ومن توقف فيه جواب عما يقال كيف يكون بديهيا مع توقف بعض
العقلا فيه حيث زعم ان جزء الانسان كاليد مثلا قد تكون اعظم
وحاصل الجواب ان من توقف فيه فهو لم يتصور معني الجزء والكل ه
لانه اعتقد ان الكل ما عدا ذلك الجزء والكل حقيقة انما هو ذلك الجزء مع
بقية البدن فلو تصور الكل والجزء بصورتهما لعلم ان الكل هو تلك اليد
مع باقي الاجزاء والاعضا فلم يتوقف في ان تلك اليد اعظم من الكل والا
للزم ان تكون وحدها اعظم منها نفسها مع الاجزاء الاخر ومنشا السوال
توهم ان الحكم البديهي هو الذي يجزم به العقل بمجرد سماع اللفظ الدال
عليه وليس كذلك بل لا بد في ذلك من تصور طرفيه والنسبة بينهما
وهي اتصاف ذات الموضوع بوصف المحمول وح يجزم به باول التوجه فان
كان تصور الطرفين والنسبة جليا فلا اشكال وان كان خفيا فلا بد منه
سوا حصل بنظر واستدلال ام لا وفي قوله فهو لم يتصور معني الكل والجزء
اشارة الي انه تصور الاعظم وما ثبت بالاستدلال يطلق الاستدلال
علي معان منها اقامة الدليل يقال استدل الشافعي علي كذا اي اقامه
الدليل عليه فقول الشارح اي بالنظر في الدليل بيان لمعني الاستدلال
ههنا سوا كان استدلالا من العلة علي المعلول المراد بالعلة ههنا
المؤثر عادة او حقيقة وبالمعلول الاثر العادي او الحقيقي بقرينة المثالين
المذكورين اذ التاثير فيهما عادي فالاستدلال من العلة علي المعلول
كما اذا راي نارا فعلم ان لها دخانا فعلم ان هناك نارا هذا الذي
او من المعلول علي العلة اذ لا يمكن وجوده بدونها ولو عادة كما اذا
راي دخانا فعلم ان هناك نارا هذا الذي ذكرناه من تعميم الاستدلا
لـ

في الامرين هو المشهور الذي عليه الجمهور من المتكلمين وقد يخص الاول
اي وقد خص بعضهم الاول باسم التعليل تشبيها للانتقال من العلة الي المعلو
بالتعليل وهو ابدا علة الشي والثاني بالاستدلال لكون الاثر دليلا
علي مبدائه فهو اكتسابي اي حاصل بالكسب اعلم ان كلا من الكسب ه
والاكتساب يطلق في عرف اهل هذا الفن تارة علي مباشرة الاسباب ه
بالاختيار وكما في مباحث الافعال وتارة علي الاستدلال اي النظر في الدليل
كما في مباحث العلم والنظر فيكون كل من الاكتساب والنظر علي الثاني مرادفا
للاستدلال والشارح حمل الكسب علي المعني الاول حيث قال وهو مباشرة
الاسباب بالاختيار نظرا الي كلام صاحب البداية حيث قال وهو اي ه
الكسب مباشرة اسبابه ولو حمله علي المعني الثاني وهو النظر في الدليل
لكان اظهر وانسب باول كلامه لانه في اول كلامه فسر مقابل الاكتسابي وهو
ما ثبت بالبديهة بما حصل بغير نظر واستدلال فكان المناسب ان يفسر
مقابله وهو الاكتسابي بما حصل بنظر واستدلال ثم ان تفسير الكسب ه
بمباشرة الاسباب بالاختيار تفسير للكسب مطلقا تعلق بالعلوم او بغيرها
من الحرف والصنايع والمراد به ههنا الاول الا انه قصد تعميم الفايدة ه
وقد تقدم ان اسباب العلم للخلق ثلاثة الحواس السليمة والخبر الصادق ه
والعقل فكسب العلوم الحسية مباشرة اسبابها اي الاتها بالاختيار ه
وكسب غيرها مباشرة اسبابه بذلك كاخبار الرسول وفي التقييد بالاختيار
اشارة الي ان ما حصل بغيره لا يسمي كسبيا بل اختياريا وذلك كادراك شي
بحاسة السمع من غير اصغا هكذا ثم اشار الي التمثيل لمباشرة الاسباب ه
بالاختيار بقوله كصرف العقل اي بديهة العقل في البديهيات ه
والنظر اي وكالنظر في المقدمات في الاستدلاليات والاصغاء
اي وكالاصغاء اي امالة الاذن للسماع وتقليب الحدقة اي وكتقليب
الحدقة ونحو ذلك مثال خامس للمباشرة اي كوضع شي علي السطح الاعلي
من اللسان ليدرك بالذوق في المذوقات وكامساس شي ليدرك باللمس
في الملموسات وكتقريب شي ليدرك بالشم في المشمومات وقد عم جميع هذه
الانواع مما مع ما قبلها من الاصغا وتقليب الحدقة بقوله في الحسيات

فالاكتسابي اعمّ عموما مطلقا **من الاستدلالي** ووضّح ذلك بقوله
لانه الذي يحصل بالنظر في الدليل والاكتسابي اعم وزاد ذلك وضوحا
بقوله **فكل استدلالي اكتسابي ولا عكس** العكس علي نوعين لغوي وهو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقا الكمّ والكيف نحو كل انسان ٥
كاتب بالقوة وكل كاتب بالقوة انسان وقد يكون صحيحا كهذا المثال وقد
يكون فاسدا كما في قولنا كل انسان حيوان وكل حيوان انسان ومنطقي وهو
جعل الموضوع محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء الكيف دون الكمّ نحو كل انسان
حيوان وبعض الحيوان انسان فقول الشارح ولا عكس يعني بالمعني اللغويّ
اي ولا عكس صحيح فلا يصح ان يقال وكل اكتسابي استدلالي وقس عليه كل ما
وقع في كلام المصنفين عند بيان العموم والخصوص المطلق اذ العكس المنطقي
وهو هنا بعض الاكتسابي صحيح بل لازم اذ عكس كل قضية لازم لها ثم انه وضح
نفي العكس بانفراد الاكتسابي عن الاستدلالي في صورة لا يوجد فيها ذ
الاستدلالي بقوله **كالابصار الحاصل بالقصد والاختيار واما** ٥
الضروري فقد يقال يقال اي يطلق ويستعمل **في مقابلة الاكتسابي**
ويفسر الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي **بما** اي بعلم **لا يكون تحصيله**
اي ولا دفعه اذا حصل **مقدورا للمخلوق** اي لا يكون المخلوق متمكنا من ٥
تحصيله ولا دفعه اذا حصل **وقد يقال في مقابلة الاستدلالي ويفسر**
اي الضروري الواقع في مقابلة الاكتسابي **بما** اي بعلم **يحصل بدون فكر**
ونظر في دليل فمن ههنا اي ومن ان الضروري يطلق علي المعنيين ويفسر
بالتفسيرين **جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس** عن قصد واختيار
اكتسابيا اي حاصلا بمباشرة الاسباب بالاختيار بناء علي المعني الاول ٥
للضروري وهو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اذ العلم الحاصل بالحواس
عن قصد واختيار تحصيله مقدور للمخلوق فيكون اكتسابيا **وجعله بعضهم**
ضروريا بناء علي المعني الثاني للضروري وهو العلم الحاصل بدون فكر
ونظر اذ العلم الحاصل بالحواس حاصل بدون نظر وفكر فيكون ضروريا واعلم
ان قول الشارح ويفسر اي الضروري في مقابلة الاكتسابي الاستدلالي بما
يحصل بدون فكر ونظر في دليل يقتضي ان الضروري بالمعني الثاني اعمّ

مطلقا

مطلقا من الضروري بالمعني الاول اذ الحاصل بدون فكر ونظر في دليل اعم من
ان يكون تحصيله مقدورا للمخلوق اولا وقد صرّح بذلك بعض المحققين ممّن
كتب علي هذا الشرح فقال في قول الشارح فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل
بالحواس اكتسابيا فنفي كونه ضروريا بالمعني الاخصّ اي ما لا يكون تحصيله مقدورا
للمخلوق وقال في قوله وبعضهم اي فاثبت كونه ضروريا بالمعني الاعم هذا ولكن
مقتضي كلام صاحب البداية انّ بينهما تباينا حيث جعل الضروري بالمعني
المقابل للاكتسابي للاستدلالي نوعا من العلم الحاصل بنظر العقل الذي
هو نوع من الاكتسابي فيكون الضروري بالمعني الثاني مقدورا للمخلوق ٥
فيباين الضروري بالمعني الاول واراد صاحب البداية بنظر العقل ما هو
اعم من البديهة بالمعني المتقدم في كلام الشارح ومن النظر المصطلح عليه
وهو النظر في الدليل ولم يرد به النظر بالمعني الثاني فقط بدليل تقسيمه
العلم الحاصل به الي القسمين حيث قال ضروري يحصل الي اخره واستدلالي
يحصل الي اخره ويمكن حمل كلام الشارح علي كلام صاحب البداية بان يزاد بعد
قوله بدون فكر ونظر ويكون تحصيله مقدورا للمخلوق وقرينة هذا الحذف
بنا عدم التناقض في كلام صاحب البداية علي ما ذكر هو من المعنيين فان
قلنا بما يقتضيه كلام الشارح من ان بينهما عموما مطلقا كان بين الضروريّ
بالمعني الثاني وبين الاكتسابي عموم وخصوص من وجه فيجتمعان في العلم
الحاصل بالحواس عن قصد واختيار وينفرد عنه الاكتسابي في الاستدلالي
وينفرد عنه الضروري بالمعني الثاني في الضروري بالمعني الاول وهو ما لا
يكون تحصيله مقدورا للمخلوق وان قلنا بمقتضي كلام صاحب الكشاف البداية
من ان بينهما تباينا يكون بين الضروري بالمعني الثاني وبين الاكتسابي عموم
وخصوص مطلق فيكون كل من الضروري بالمعني الثاني ومن الاستدلالي قسما
من الاكتسابي من غير عكس **فظهر** من ان الضروريّ يطلق بمعنيين في مقابلة
امرين **انه لا تناقض في كلام صاحب البداية حيث قال ان العلم الحادث**
نوعان ضروري وهو ما يحدثه الله تعالي في نفس العالم به من غير ٥
كسبه واختياره كالعلم بوجوده وتغير احواله والاكتسابي وهو ما يحدثه
تعالي فيه اي العالم **بواسطة كسب العبد** من اقامة الظاهر مقام الضمير

اي بواسطة كسبه وهو مباشرة اسبابه باختياره واسبابه ثلاثة الحواس
السليمة والخبر الصادق ونظر العقل ثم قال والحاصل من نظر العقل
نوعان ضروري يحصل باول النظر من غير تفكر كالعلم بان الكل اعظم
من جزئه واستدلالي يحتاج فيه الي نوع تفكر كالعلم بوجود النار
عند روية الدخان وجه التناقض انه جعل الضروري اولا قسيما للاكتسابي
وثانيا قسما منه فكانه جعله ضروريا لاضروريا اذ كل منهما يناقض الاخر لاعتبار
عدم القدرة في الضروري والقدرة في الاكتسابي ووجه ظهور عدم التناقض
انه اراد بالضروري اولا الضروري بالمعني المقابل للاكتسابي وثانيا الضروري
بالمعني المقابل للاستدلالي فلا تناقض لاختلاف الموضوع ولما حصر اسباب
العلم للخلق في ثلاثة اسباب ورد علي الحصر الالهام فانه من اسباب العلم
وليس واحدا منها فاجاب المصنف بان الحصر علي طريقة اهل الحق لا علي طريقة
غيرهم حيث قال والالهام المفسر بالقاء معني في القلب بطريق الفيض
اي ايجاد الله تعالي ذلك المعني في القلب وافاضته عليه من غير سابقة طلب
ولا مباشرة سبب ليس من اسباب المعرفة بصحة الشي عند اهل الحق
ولعل في قوله عند اهل الحق ولم يقل عندهم اشارة الي ذلك واحترز بذلك
عما نقل عن بعض المتصوفة وبعض الروافض انه من اسباب العلم مستدلين
علي ذلك بقوله تعالي فالهمها فجورها وتقواها والجواب ان الالهام في الاية
بمعني الاعلام بارسال الرسل وانزال الكتب او بدلالة العقل لا بالمعني المصطلح
عليه وهو ما اشار اليه الشارح بقوله المفسر بالقاء معني في القلب بطريق الفيض
اي لا بطريق الاستفاضة اي طلب افاضة العلم من الله تعالي مع مباشرة
الاسباب لكن اورد علي هذا التفسير المذكور في كلام الشارح انه منقوض
بالضروريات الغير الاكتسابية كعلم الانسان بوجوده وتغير احواله وكالعلم
الحاصل باحدي الحواس من غير قصد واختيار فان كلا منهما حاصل بطريق
الفيض لا بطريق الاستفاضة واجيب بان القاء معني في القلب مشعر بان
الملقي من الصور العلمية خارج عن المدرك مباين له حاصل في قوته المدركة
من حيث هو كذلك فخرج العلم بوجوده وتغير احواله اذ هذه الصور العلمية
غير خارجة عن المدرك وخرج العلم الحاصل باحدي الحواس من غير قصد واختيار

اذ ليس حاصلا في قوة الشخص المدركة من حيث انه خارج مباين بل من حيث
حصوله بواسطة قواه القايمة به وان لم يكن عن اختيار وحتي في قوله حتي يرد
به الاعتراض علي حصر الاسباب في الثلاثة تعليلية بمعني كي والتعليل
للمنفي وهو من اسباب لا للنفي وكان الاولي ان يقول بدل قوله من اسباب
المعرفة بصحة الشي اسباب العلم بالشي ليطابق ما سبق من قوله واسباب
العلم للخلق اذ العلم لا ينحصر في الصحة بل يتعلق بالشي مطلقا صحيحا كان او فاسدا
الا انه حاول اي قصد التنبيه علي ان مرادنا بالمعرفة والعلم واحد
يعني لما لم يخف ان مقصوده بالمعرفة العلم حيث كان قوله والالهام الي اخره جوابا
عن الايراد علي منع الحصر في الاسباب الثلاثة ابدل العلم بالمعرفة علي انه يقول
بترادفهما ووضعهما بازاء معني واحد وهو الادراك الجازم المطابق الثابت لا بما
اصطلح عليه البعض المشار اليها في قوله لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص
العلم بالمركبات واشار بقوله او الكليات الي ان القايل بتخصيص العلم
بالمركبات والمعرفة بالبسايط غير القايل بتخصيص العلم بالكليات والمعرفة
بالجزئيات فكان الانسب ان ياتي باو في الجزئيات من قوله والمعرفة بالبسايط
والجزئيات بدل الواو الا ان تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له
لاقتضايه ان الالهام سبب العلم بفساد الشي دون صحته مع انه لا فرق واجيب
بانه ليس المراد الصحة المقابلة للفساد بل تقرر الشي وتحققه في الذهن علي الوجه
المطابق للواقع نفيا كان او اثباتا بناء علي ان المراد بالشي المعلوم لا الموجود والا
لما صح تقسيمه الي النفي والاثبات والدليل علي استعمال الصحة بهذا المعني قول
العرب صح الخبر وصح الحديث اي تقرر وتحقق وقد استعمل نقل استعمال
الشي بمعني المعلوم لغة عن سيبويه بل نقل عنه ان الشي لغة ما يصح ان يعلم
ويخبر عنه وهو اخص مما ذكر ثم الظاهر انه اي المصنف اراد بقوله والالهام
ليس من اسباب المعرفة سلب العموم اي ان الالهام ليس سببا يحصل به
العلم لعامة الخلق ويصلح للالزام للغير بل هو سبب العلم للخلق
خاصة يصلح حجة عليهم في انفسهم لا علي غيرهم والكلام في غير الانبياء
اما الانبيا فلا كلام في انه من اسباب العلم لهم ويحصل به الالزام علي الغير
اذ هو لا يقصر عن مرتبة منامهم الذي هو من الوحي والا بان اراد به عموم

السَّلب حتى يعم السَّلب الخاصة فَلا يصح اذ لاشك انه قد يحصل به العلم وقد
ورد القول به في الخبر وهو قوله صلى الله عليه وسلم ان في امتي محدَّثين بفتح
الدال اي ملهمين الحديث وحكي عن كثير من السَّلف ثم ان الالهام بمجرده لا
يفيد العلم الا اذا وافق القواعد الاسلامية ومن علامة صدقه طمانينة القلب
بما افيض عليه من العلم الضروري من غير طلب ولا مباشرة بحيث لو تشكك لم
يشكك وههنا سوال اشار اليه بقوله واما خبر العدل الواحد وتقليد
المجتهد الى اخره وتقريره ان خبر الواحد العدل وتقليد المجتهد يفيدان العلم
ايضا فلا وجه لحصر الاسباب في الثلاثة وحاصل الجواب ان اردت انهما
يفيدان العلم بمعنى الظن والاعتقاد فصحيح كما اشار اليه بقوله فقد
يفيدان الظن والاعتقاد الجازم وان اردت انهما يفيدان العلم بالمعنى
المشهور فلا ثم لا يخفى ان المصنف اراد العلم بالمعنى المشهور قطعا فقول
الشارح فكانه اراد بالعلم ما يشملهما والا فلا وجه لحصر الاسباب
في الثلاثة على وجه الظن بعيد اذ لا ينبغي لتبع المصنف نفي افادته عن الالهام
المصرح به في الحديث بالمعنى الشامل للظن والاعتقاد فتامل ثم لما كان المطلب
الاعلى من هذا العلم وجود الباري عز وجل وكان العالم دليلا عليه دلالة
الاثر على الموثر وهذه الدلالة تتوقف على حدوثه شرع في بيان حدوثه بقوله
والعالم الى اخره قال الغزالي رضي الله تعالى عنه ما معناه قد اجمع العقلا
على وجوده تعالى فلا يحتاج الى دليل لانه اظهر من ان يخفى ولهذا لم يبعث الرسل
لان يدعوا الناس الى ان يقروا بوجود الصانع لانهم لا ينكرونه بل لان يدعوهم
الى التوحيد وقول الشارح اي ما سوى الله تعالى من الموجودات خرج
منها المعدومات باسرها ممكنة او مستحيلة وفي قوله مما يعلم به الصانع
اشارة الى ان العالم مشتق من العلم اذ هو اسم الة يعلم بها الصانع كطابع لما
يطبع به وخاتم لما يختم به وهذا التفسير تفسير للعالم المطلق اما المقيد
فاشار اليه بقوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض وعالم النبات
وعالم الحيوان الى غير ذلك يعني ان العالم كما يطلق على ما سوى الله تعالى
من الموجودات كذلك يطلق على كل جملة احاد متجانسة من الموجودات
باعتبار انها شي يعلم به الصانع ومعنى تجانسها تماثلها في حقيقة واحدة من

٢ فيخرج صفات الله تعالى لانها ليست غير الذات كما انها ليست عينها

من الحقايق او اكثر فيقال عالم الانسان وعالم الحيوان الى غير ذلك فبين احاد
الانسان تجانس وتماثل في الحيوان والناطقية وهكذا والعالم اسم لجملة الاحاد
المجتمعة ويطلق على جمل احاد متجانسة اجناس مجتمعة اي تلك الجمل فيقال عالم
الاجسام مثلا فيفيد استغراق جمل احاد اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه
وتوضيحه ان الجسم جنس عال تحته اجناس ويعبر عنها ايضا بالانواع الاضافية
كجنس اجسام الادميين وجنس اجسام الملايكة وجنس اجسام الجن وهكذا وتحت
كل جنس احاد تجمعها جملة فاذا قيل عالم الاجسام افاد الاستغراق جمل احاد
اجناس الجسم فيشمل جميع افراد اجناسه وبما ذكر يتضح ما قصده الشارح من تمثيله
بعالم الاجسام وعالم الحيوان الى اخره والبا في قوله بجميع اجزايه للملابسة
والظرف مقدم من تاخير والاصل محدث بجميع اجزايه وفي اضافته اي جميع
الى اجزايه اشارة الى ما مر من ان العالم المطلق هو المجموع المركب من هذه
الاجزا والسر في قوله بجميع اجزايه وتقديمه على محدث للاشارة الى الرد على
الفلاسفة والمراد بالسموات والارض في قوله من السموات وما فيها
والارض وما عليها مجموع العلويات والسفليات باسرها ودخل في قوله
وما فيها الملايكة والكواكب وجميع ما اشتملت عليه العلويات مما لا يعلمه الا الله
ولم يقل في الارض وما فيها كما قال في السموات كانه ميل منه الى ان الارض
طبقة واحدة لا سبع طباق بعضها فوق بعض كالسموات وعليه بعض اهل السنة
وقاطبة الفلاسفة لما قرروه من ان الارض كرة واحدة واستدل لهذا القول
بافراد الارض مع جمع السما في جميع اي القران هذا ولكن الصحيح الذي عليه
الجم الغفير من اهل السنة انها سبع طبقات كالسموات بدليل قوله تعالى
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن وهو الذي تدل عليه الاحاديث
والاثار ويجب اعتقاده والجواب عن دليل القول الاول ان حكمة جمع السماوات
وافراد الارض ان الارض من جنس واحد والسموات من اجناس مختلفة فان
قيل كيف يسع القايلين بالاول مخالفة قوله تعالى ومن الارض مثلهن
وقوله صلى الله عليه وسلم من غصب قيد شبر من ارض طوقه من سبع ارضين
يوم القيمة اجيب بانهم اولوا ذلك بان المراد سبع اقاليم وهو تكلف لا داعي
له منشاوه الاعتنا بعلم الهيئة ويمكن الجواب عن الشارح انه انما قال في الارض

وما عليها ليشمل المعادن ونحوها لكونها في حكم الارض كما صرح بذلك بعض
المحققين ويوخذ من قول الشارح وما عليها وما فيها ان الجنة في السموات
والنار في الارض لانهما مخلوقتان اليوم عند اهل السنة وقد علمت ان المراد
بالسموات والارض العلويات والسفليات فلا اشكال في كون الجنة في السموات
والنار في الارض والسر في تفسير الشارح **محدث** بقوله **اي مخرج من العدم**
الي الوجود الرد علي الفلاسفة فان الحدوث ينطلق عندهم بالاشتراك
علي معنيين الاول الاحتياج في الوجود الي الواجب ضرورة ان ذات المحدث لا
تستقل بايجادها فتفتقر الي موجد واجب الوجود والثاني الوجود المسبوق
بالعدم ويسمي الاول حدوثا ذاتيا ويقابله القدم الذاتي والثاني حدوثا زمانيا
ويقابله القدم الزماني بمعني عدم المسبوقية بالعدم فالباري تعالي قديم
بالذات لانه الغني المطلق وبالزمان لانه لا ابتدا لوجوده واهل السنة لا يثبتون
الا الحدوث الزماني والقدم الزماني واما القدم الذاتي فهو وان كان ثابتا
له سبحانه لكن يستغني عنه بوجوب الوجود اذ هو عند الفلاسفة عبارة عن
وجوب الوجود فقول الشارح **بمعني انه كان معدوما فوجد** اي لا بمعني
احتياجه في الوجود الي الواجد مع كونه قديما بالزمان فان قيل يغني عن ذلك
قوله اي مخرج من العدم الي الوجود اجيب بانهم يقولون بانه مخرج من العدم
الي الوجود بمعني انه لامكانه وكونه مستوي الطرفين يحتاج في وجوده الي من
يخرجه عن صفة العدم ويخصصه بالوجود بمعني انه لولا وجود الواجب لما وجد
هو فلما كان الاخراج من العدم الي الوجود لا يخلو من اجمال اردفه الشارح
بعبارة صريحة في المراد وهي قوله بمعني الي اخره ثم انه صرح بما اشار اليه بقوله
خلافا للفلاسفة حيث ذهبوا الي قدم السموات اي الافلاك الشاملة
للعرش والكرسي فانهم يعبرون عن الكرسي بالفلك الثامن وعن العرش
بالفلك التاسع فالاختلاف فيهما لفظي والمراد **موادها** ابعاضها واجزاوها
المادية **وصورها** المخصوصة اي كونها افلاكا ونوعا من الجسم فالمراد
بالصورة ههنا ما يقوم بها الجسم كالانسانية للانسان **واشكالها** المخصوصة
اي كونها مستديرة **والي قدم العناصر بموادها وصورها لكن لا**
بالشخص كما في السموات بل **بالنوع** يعني لما تبدلت الصور الشخصية وتجددت

اهل السنة

[illegible] الحدوث عند [illegible] ذاتيا [illegible] والقدم [illegible] زمانيا عند الفلاسفة

علي التعاقب ولم تخل المادة والهيولي القديمة عن صورة قط كانت الشخصية
حادثة للتبدل والنوعية قديمة لعدم انفكاك القديم عنها وهذا معني قوله
بمعني انها لم تخل قط عن صورة وههنا سوال وهو ان نسبة القول بقدم
العالم الي الفلاسفة ممنوعة لانهم قايلون بالحدوث والجواب ان المراد
بالحدوث حيث اطلقوه في كلامهم هو الحدوث الذاتي بمعني الاحتياج في
الوجود الي الغير لا الحدوث الزماني الذي هو محل النزاع وهذا ما اشار
اليه بقوله **نعم اطلقوا القول بحدوث ما سوي الله تعالي لكن بمعني**
الاحتياج الي الغير لا بمعني سبق العدم عليه ثم اشار الي دليل
حدوث العالم بقوله اذ هو اي العالم اعيان واعراض فان قوله
والعالم بجميع اجزايه حادث دعوي تحتاج الي دليل وحاصله ان الدليل علي
حدوث العالم قياس مولف من مقدمتين الاولي العالم اعيان واعراض
والثانية وكل منهما حادث ينتج فالعالم بجميع اجزايه حادث فالمصنف
حذف المقدمة وبيانها كما حذف بيان الاولي والنتيجة واقتصر علي ذكر
الاولي اختصارا مع الاشارة بذكرها الي المجموع الدليل والشارح تكفل ببيان
الاولي حيث قال **لانه** اي العالم **ان قام بذاته فعين والا فعرض**
وهذا دليل عقلي داير بين النفي والاثبات وبالتصريح بالمقدمة الكبري
حيث قال **وكل منهما حادث** واشار الي بيانها بقوله **لما سنبين** من
الدليل **ولم يتعرض له المصنف** صريحا بذكر مقدمتيه وبيانهما **لان**
الكلام فيه طويل لا يليق بهذا المختصر كيف يليق به مع طوله **وهو مقصور**
علي المسايل الكلامية دون الدلايل فالاعيان ما اي ممكن **يكون له**
قيام بذاته والاولي ان يقول فالعين لان التعريف للماهية واللفظ
الدال عليها مفرد وانما فسرنا ما وهي من الفاظ العموم وضعا بممكن ولم
نفسرها بموجود كما هو حقها **بقرينة جعله** اي الاعيان **من اقسام العالم**
الممكن والمقسم معتبر في جميع اقسامه فلا يدخل الواجب ولذا لا يطلق عليه
سبحانه عين كما يطلق عليه علي صفته عرض علي انا ما لو فسرت بموجود لا ينتقض
التعريف بالباري سبحانه لتنزهه عن ان يوصف بعين او عرض فلا يكون
التعريف مانعا ولقايل ان يقول لا مانع من تفسير ما بموجود لانه وان شمله

الواجب الا انه يخرج بقوله ما له قيام بذاته لان معناه كما سيصرح به ما يتحيز
في حيز بذاته وهو سبحانه منزه عن ذلك لان التحيز من صفات الاجسام ويمكن
الجواب بان القيام بالذات يطلق عليه سبحانه بالمعنى اللايق به لا بالمعنى
المفسر به قيام العين بذاته فيصير اللفظ موهما في الجملة فالاولى ما ذكره
الشارح ومعنى قيامه اي الممكن بذاته عند المتكلمين ان يتحيز اي يحل في
الحيز اي المكان بنفسه اي بسبب نفسه لا بسبب غيره كالعرض فقوله غير
تابع تحيزه لتحيز شيء اخر تفسير لقوله بنفسه بخلاف العرض فان تحيزه
لا بنفسه بل تابع لتحيز الجوهر اي العين الذي هو موضوعه ولما كان الموضوع
يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما المحكوم عليه كما هو الشايع في العلوم
العقلية والثاني محل العرض وهو المراد هنا فسره الشارح بما هو المقصود فقال
اي محله الذي يقومه اي تحيزه بمعنى انه يصير تحيزا في حيزه بطريق التبعية
وقد ابطل طرد تعريف الاعيان بالسرير فانه ليس بعين عند هؤلاء اذ العين
ما تركب من محض الجواهر والسرير مركب من الجواهر المخصوصة التي هي اجزاؤه
المادية كقطع الخشب ومن الهيئة التاليفية اي الصورة وهي كون كل جزء
من الاجزاء المادية على وجه ووضع مخصوص واجيب بان مسمى السرير هي الجواهر
المخصوصة المتالفة لا هي مع هيئة التاليف ولا خفا في صدق العين
عليها اعني الجواهر لا يقال بل يلزم اعتبار الهيئة التاليفية في مسمى السرير
حتى يتميز ماهية السرير عن غيرها من الماهيات فيلزم بطلان طرد التعريف
لانا نقول لا وجود لماهية المركبة منهما في الخارج لانعدام جزئها اذ
الهيئة التاليفية لا تحقق لها في الخارج بل يعتبرها العقل اعتبارا اذ لا
وجود للماهية من موجود ومعدوم في الخارج لانعدام الكل بانعدام جزئيه
ومعنى التعريف ممكن له القيام بذاته بقرينة جعله من اقسام العالم فلا
نقض بالماهية المذكورة فان قيل هو اعني التعريف منقوض بالماهية
المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه كالبياض اذ لا خفا في وجود كل
من جزئيها وهما الجوهر والعرض الحال فيه اجيب بانه يعتبر في التعريف
الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركب الماهية الواحدة الحقيقية وحدة حقيقية
من الجوهر والعرض الحال فيه بل ذلك المركب ماهيتان ان اعتبر ماهية

واحدة فالوحدة اعتبارية لا حقيقية ولما جرى ذكر تحيز العرض في كلام
الشارح ولا معنى لتحيزه الا وجوده في الموضوع تعرض الشارح لبيان وجوده
في الموضوع بقوله ومعنى وجود العرض في الموضوع الى اخره هكذا فان
قيل وفيه نظر اذ ليس معنى تحيز العرض وجوده في الموضوع بل في حيز الموضوع
الا ان يحمل على التسمح باعتبار انه لولا وجود العرض في الموضوع لما تحيز في حيز
الموضوع بطريق التبعية وقوله هو ان وجوده في نفسه هو وجوده
حالا في الموضوع يشير به الى ان الوجودين متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا
وانما حكموا بذلك لان الموضوعية علية في وجوده بحسب العقل فلا يتم له
وجود في نفسه بدون حلوله في موضوعه ولهذا يمتنع اي يستحيل الانتقال
عنه اي عن الموضوع اذ لو جاز انتقاله عنه للزم بقا المعلول وهو العرض
بدون علته العقلية ان انحصرت في الموضوع او توارد علتين مستقلتين
كل منهما صالح للعلية على معلول شخصي ان لم تنحصر في الموضوع وكل ذلك محال
بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه امر مستقل ووجوده
حالا في الحيز امر اخر ولهذا ينتقل عنه فله وجودان متغايران يحتاج
الاول منهما الى علة معينة هي ارادة القادر المختار ولا مشارك لهذه العلة
في هذا الوجود ويحتاج الثاني الى علة اخرى هي ارادة العبد وان كانت
كسبية عادية لا موثرة في الوجود المذكور بل الموثر فيه ايضا هي ارادة القادر
المختار هذا تقرير كلامه وبعضهم ظهر عنده ان معنى وجود العرض في موضوعه
هو وجوده لموضوعه فاعترض عليه بان وجوده في نفسه هو انضافه بالوجود
ووجوده للموضوع نسبة بينه وبين الموضوع يتصف بها الموضوع فالوجودان
متغايران بالضرورة فالقول بان احدهما عين الاخر باطل وما ذهب اليه هذا
البعض لا دليل عليه اما اولا فلان ظاهر عبارة الشارح آب عنه لانه قال
معنى وجوده في الموضوع ولم يقل للموضوع وثانيا بان ذلك مما لا يشتبه
بطلانه على احد فكيف بالشارح على انه لو اراد ذلك لكان معنى وجود الجسم
في حيزه هو وجوده لحيزه ولا يخفى فساده اذ وجوده في حيزه وصف قايم به
ووجوده لحيزه نسبة بينه وبين الحيز على سنن ما مر وعند الفلاسفة
ان قيل ما السر في تغيير الاسلوب وهلا عطفه على قوله عند المتكلمين فيقدر

قبله ما ذكر قبل ذاك من قوله معنى قيامه ويجب في ما ذكره بعد هذا من قوله
معنى قيام الشيء بذاته اجيب بان السر في ذلك ان المعرف هناك قيام العين
المختص بالممكن وهنا قيام الشيء مطلقا الشامل للواجب والممكن مجردا او ماديا كما سيأتي
ولهذا اضاف الشارح رحمه الله تعالى القيام هناك الى ضمير العين وهناك الى الشيء
مطلقا ايما الى ذلك وعرف القيام هنا لما يصدق على الواجب حيث قال استغناؤه
عن محل اي موضوع يقومه وعرفه هناك بما يتنزه عنه الواجب من التحيز واعلم
ان في هذا التعريف اشكالا من وجهين الاول في قوله تفسير قيام الشيء باستغنائه
عن محل يقومه اذ القيام معنى ثبوتي والاستغنا معنى عدمي اذ هو عبارة عن عدم
الاحتياج والثاني في قوله يقومه فان معنى يقومه يصيره قايما به فيلزم تعريف
الشيء بما يساويه في الجلا والخفا لان معنى القيام ويقومه متساويان ويمكن الجواب
عن الاول بانه تفسير مراد وعن الثاني بانه تعريف لفظي ومعنى قيامه بشيء
اخر الضمير عايد على الشيء لا باعتبار شموله للواجب اذ الباري تعالى متنزه عن ان يقوم
بشيء نعم يشمل الضمير صفاته العلية لما سيأتي من انها واجبة للذات لا لنفسها
والباء في قوله اختصاصه به داخلة على المقصور عليه اي اختصاص الشيء القايم
بما قام به اي قصره عليه هذا ان كان الاختصاص بمعنى القصر ويحتمل ان يكون بمعنى
الانفراد اي انفراد الشيء الثاني بالاول القايم به فتكون الباء داخلة على المقصور
لا يقال هذا التعريف منقوض بقيام فص الخاتم بالخاتم وقيام الماء بالعود الاخضر
وقيام ماء الورد بالورد فانه يصدق على كل من الثلاثة انه قايم بشيء مختص به
وليس شيء منها بعرض لانا نقول كل منها خارج بقوله بحيث يصير الاول نعتا
والثاني منعوتا وكانهم لما تخيلوا ورود ما ذكرنا زادوا قولهم بحيث الى اخره
اشارة الى انه ليس المراد مطلق الملابسة والمجاورة بل الملابسة على وجه
مخصوص ولا يخفى ان تفسير القيام للشيء بغيره بهذا المعنى شامل لصفات الماديات
والمجردات كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الى ذلك بقوله سواء كان الاول
متحيزا بالتبعية ام لا كما في صفات المجردات ثم لما كان حد تحصره واقساما
يحيط به حد فيما سبق بقوله ما له قيام بذاته واشار الى تقسيمه بقوله وهو اي
ما له قيام بذاته من العالم اما مركب من جزئين فصاعدا اي فقد تركب
صاعدا من الجزئين الى ما فوقهما وهو الجسم واما قول الشارح من العالم فمستدرك

كما في سواد الجسم المادي

في البيان

استمرار الوجود في ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب المستقبل ثم لا يخفى ان
ما ذكره من قوله عبارة عن عدم الاولية الى اخره تعريف للازلية اي كون الشيء ازليا
لا للازل ففي عبارته تسامح ومعنى ازلية الحركات الحادثة يعني اذا
كان الازل عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود فلا تنافي بين كون
الشيء قديما وحادثا اذ ليس معنى كون الحركة مثلا ازلية انها وجدت في الازل
حتى يلزم من اتصافها بالحدوث ايضا اجتماع النقيضين بل معناه انه ما من
حركة الا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى وهكذا الا الى بداية فالمتصف
بالحدوث هو الحركة الجزئية وبالقدم هو الحركة المطلقة كما اشار اليه بقوله وهذا
اي معنى ازلية الحركة هو مذهب الفلاسفة في ازلية الحركة وهم مسلمون
انه لا شيء من جزئيات الحركة بقديم وانما الكلام اي النزاع بيننا وبينهم
في الحركة المطلقة فنحن نقول بحدوثها وهم يقولون بقدمها والجواب انه لا
وجود للحركة المطلقة التي هي قدر مشترك بين جميع الجزئيات الا في ضمن
الجزئي فيلزم من حدوث جميع الجزئيات حدوث المطلق قطعا كما اشار اليه
ذلك بقوله فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات قال
بعضهم ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقولوا بالتسلسل اما اذا قالوا بالتسلسل
فلا اذ ليس لنا حركة جزئية هي اول الحركات يوجد فيها المطلق بل ما من حركة
تفرض اولا الا ويمكن ان يفرض قبلها حركة اخرى والجواب ان هذا مبني على
ابطال التسلسل المبين في محله وقول الخصم مما ثبت بطلانه بالدليل العقلي
القطعي لا التفات اليه الرابع وارد على قوله في دليل المقدمة الاولى فلان
الجسم او الجوهر لا يخلوا عن الكون في حيز وتقريره انه لو كان كل جسم في حيز
لزم عدم تناهي الاجسام لان الحيز هو السطح الباطن من الحاوي
كالكوز المماس للسطح الظاهر من المحوي كالماء وتوضيح هذا المثال ان كلا
من الكوز الحاوي والماء المحوي له سطحان ظاهر وباطن ولكن سطح الماء الباطن
لا يدرك فالسطح الباطن من الكوز المماس للسطح الظاهر من الماء يسمى حيزا له
ومكانا وتقرير هذا البحث انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام لان
الجسم الحاوي لا بد من تحيزه ايضا بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من
جسم اخر يحويه وهكذا الى غير النهاية فعلى هذا لا بد من تحيز الفلك التاسع با

بان يلاقي سطحه الظاهر السطح الباطن من جسم اخر يحويه مثلا الارض لها حيز هو
السطح الباطن من الما المماس للسطح الظاهر من الارض و الما له حيز هو السطح
الباطن من الهواء المماس للسطح الظاهر من الما والهوا له حيز هو السطح الباطن
من الهوا النار المماس للسطح الظاهر من الهوا والنار لها حيز هو السطح الباطن
من الفلك الاول المماس للسطح الظاهر من النار وهكذا الي الفلك التاسع
ثم منه الي جسم اخر وهكذا الي غير النهاية والجواب ان الحيز يعني ان ما ذكر
من لزوم عدم تناهي الاجسام انما يجري علي مذهب الفلاسفة في الحيز لا ٥
علي مذهب المتكلمين لان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الذي
يشغله الجسم وتنفذ فيه ابعاده فلا يلزم من تحيز جميع الاجسام عدم التناهي
اذ من الجايز ان يكون كل منهما متحيزا وليس وراها الا فراغ محقق لا موهوم حتي ٥
يكون حيزا اذ الفراغ لا يسمي حيزا حتي يحل فيه الجسم وتنفذ فيه ابعاده وبعد حلوله
ونفوذ ابعاده يصير فراغا متوهما اي مقدرا مفروضا لا محققا وتقييده
له بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم كما هو ظاهر العبارة
اذ الفراغ الذي لا يشغله الجسم محقق لا متوهم فيتعين ان يكون فيه اكتفا عن
ماهية الحيز للاشارة الي ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر في مفهومه
كما مر في صدر التقرير ولما ثبت بالدليل المذكور ان العالم محدث ٥
ومعلوم ان المحدث لا بد له من محدث واختلف في علة الاحتياج الي المحدث
فذهب جمهور المتكلمين الي انها الحدوث وذهب الفلاسفة الي انها الامكان
فعلي الاول يحتاج الاحتياج بوقت الحدوث وعلي الثاني يعم جميع اوقات المحدث
اذ الامكان الذي هو علة للحاجة لا يفارقه فكذا معلوله الذي هو الحاجة
وبعض المحققين من متاخري المتكلمين قوي المذهب الثاني اذ القول بان
العلة الحدوث يستلزم ان يكون سابقا علي حدوثه علته اذ الحدوث متاخر
عن الحاجة وان العبد متصف بالغني عن موجده في بعض الازمان وفيه من
سوء الادب ما لا يخفي ويمكن الجواب عن الاول بان الحدوث علة غائية
وهي سابقة ذهنا متاخرة خارجا كالجلوس علي السرير وبما تقرر من الايراد ٥
علم ان السر في عدول الشارح عن التعليل بالحدوث مع انه اوفق بالمذهب ٥
وانسب بالمقام حيث قال المصنف والمحدث للعالم الي اخره الي قوله الشارح

لكن الاول هو المنقول عن الشيخ الاشعري ودعوي الاستغنا عليه ممنوعة
اذ العين لا تنفك عن عرض قطعا والعرض لا يبقي زمانين يوضح ذلك انه
لما لاحظ الاشعري القايل بان العلة الحدوث ما يترتب علي ذلك ذهب ٥
الي ان العرض لا يبقي زمانين اذ الاعيان لا يتصور وجودها بدون العرض
والعرض لا يبقي زمانين فالافتقار الي الصانع من لازمها علي وجه الدوام ٥
والاستمرار ضرورة امتناع اي استحالة ترجح احد طرفي الممكن اي وجوده
وعدمه من غير مرجح وقوله ثبت ان له محدثا جواب لما والمحدث ٥
للعالم هو الله تعالي وفي قوله اي الذات الواجب الوجود اشارة الي ان
الاسم الكريم موضوع بازا الذات المعين الموصوف بوجوب الوجود ٥
في الواقع لا للذات باعتبار اتصافه بذلك حتي يكون موضوعا لمفهوم واجب
الوجود من حيث هو الصادق عند العقل علي كثيرين وان انحصر في هذا الفرد
المعين خارجا بحسب الدليل القطعي اذ لو كان اسما للمفهوم الكلي لم يكن قولنا
لا اله الا الله توحيدا واللازم باطل قطعا فكذا الملزوم وقوله الذي يكون
وجوده من ذاته وصف كاشف للواجب الوجود ومعني قوله من ذاته
ما عطفه عليه عطفا تفسيريا وهو قوله ولا يحتاج الي شي اصلا لا في ذاته
ولا في صفاته ولا في افعاله وليس معني قوله من ذاته ان ذاته علة في وجوده
كما هو ظاهر العبارة لاستلزامه تقدم الشي علي نفسه وهو محال ثم علل كونه واجب
الوجود بالمعني المذكور بقوله اذ لو كان جايز الوجود لكان من جملة ٥
العالم اذ العالم عبارة عن جميع الممكنات الجايزة الوجود فلم يصلح محدثا
للعالم ومبدا له لاستلزامه كونه محدثا لنفسه مع ان العالم اسم لجميع ما
يصلح علما اي علامة علي وجود مبداء اي علة موجدة له وسمي مبدا لانه موثر
وذاك اثر والموثر مبدا للاثر وبالجملة فيلزم علي كونه من جملة العالم محدثا وان
وقريب من هذا الدليل ما يقال اي الدليل الذي يقوله المتكلمون ان
مبدا الممكنات باسرها لا بد ان يكون واجبا اذ لو كان ممكنا لكان من
جملة الممكنات فلم يكن مبدا لها ووجه قربه منه اتحادهما في المودي
ووجه مغايرته له اختلافهما في الاعتبار اما الاول فلان الدليل الذي ٥
ذكره اعتبرت فيه الموجودات محدثات وما ذكروه اعتبرت فيه الموجودات

ممكنات واما الثاني فلان ماذكره دليل واضح اتضح به المدلول وما ذكروه فيه
نوع خفاء ومن زعم ان ما ذكره الشارح من مسلك الحدوث وما ذكروه من
مسلك الامكان فلم يتنبه لما حمل عليه الشارح كلام المتن من رد مسلك الحدوث
الي مسلك الامكان كما تقدمت الاشارة الي ذلك وقد يتوهم ان هذا
الدليل الذي ذكرناه وذكروا ما يقاربه دليل علي وجود الصانع من غير افتقار
الي ابطال التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الي احد ادلة بطلان
التسلسل وهو اي الاحد انه اي الشان لو ترتبت سلسلة الممكنات بان الي لنهاية مثلا
يكون كل منها ما عدا المعلول الاخير معلولا لما قبله وعلة لما بعده الي غير النهاية
اما المعلول الاخير فليس علة لشي بل معلول لما قبله فقط لاحتاجت لامكانها الي علة
اذ هي عبارة عن الاحاد الممكنة وهي اي العلة الكافية في وجود جميع تلك
الاحاد اما ان تكون نفسها او بعضها او خارجا عنها لا يجوز ان تكون نفسها
لاستحالة كون الشي علة لنفسه لاستلزامه تقدم الشي علي نفسه وهو محال ولا
بعضها لاستحالة كون الشي علة لنفسه ولعلله واللازم بديهي الاستحالة
اذ يلزم من كونه علة لنفسه ما سبق ومن كونه علة لغيره اي لعلله ان يكون سابقا
عليها لكونه اوجدها ومسبوقا لها لكونها اوجدته وهو محال فتعين ان يكون
خارجا عنها كما اشار اليه بقوله بل خارجا عنها فيكون واجبا ضرورة ان
الموجود الخارج عن جميع الممكنات واجب وتنقطع به السلسلة قال بعض
المحققين فمن قال ان الدليل المصدر به في كلام الشارح غير مفتقر الي ابطال
التسلسل ان اراد به انه تتم به الدلالة علي وجود الواجب مع ذهابه الي ما
لا يتناهي او مع امكانه فبطلان كلامه اظهر لان ثبوت الواجب مناف لذلك
وان اراد ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل وان كان لازما له
متاخرا عنه فلك لك حق لا نزاع فيه وانما النزاع في المعني الاول انتهي وكانه
تورك بهذا القول الشارح وحاصله ان القايل المذكور لا يريد المعني الاول صح
لكونه بديهي الاستحالة والظاهر انه اراد المعني الثاني فلا وجه لتوهيمه
ومن مشهور الادلة يعني ان علي بطلان التسلسل ادلة قايمة به من
اقواها الدليل المتقدم ومن مشهورها برهان التطبيق وهو ان تفرض
مبتدا من المعلول الاخير وهو ما لا يكون علة لشي اصلا الي غير النهاية

في جانب

في جانب الماضي جملة مفعول تفرض وتفرض مما قبله بواحد مثلا الي
غير النهاية جملة اخري واشار بقوله مثلا الي ان الدليل لا يتوقف علي
نقص واحد من الاولي بل المقصود نقص قدر معين منها واحدا او اكثر وقوله
ثم تطبق عطف علي تفرض ومعني التطبيق مقابلة احاد احديهما باحاد
الاخري ولذا فسره الشارح بقوله بان تجعل الاول من الجملة الاولي بازاء الجملتين صح
اي في مقابلة الاول من الجملة الثانية والثاني بالثاني وهلم زا
اي احضر ما قبل الاول والثاني وجر ذلك جرا بعد جر الي ما لا يتناهي
فان كان بازاء كل واحد من الاولي واحد من الثانية ~~واحد~~ كان الناقص
كالزايد اي مساويا له في المقدار وهو محال وان لم يكن بازاء كل واحد
من الاولي واحد من الثانية فقد وجد في الاولي ما لا يوجد بازايه
شي في الثانية فتنقطع الثانية وتتناهي ويلزم منه اي انقطاع الثانية
وتناهيها تناهي الاولي لانها لا تزيد علي الثانية الا بقدر متناه
وهو ما ليس في الثانية والزايد علي المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا
بالضرورة لا يقال الاحاطة بما لا يتناهي انما تكون في ازمنة لا تتناهي
ففرض ما لا يتناهي في ازمنة متناهية باطل لاستلزامه الاحاطة بما لا
يتناهي في ازمنة متناهية وهو محال لانا نقول هذا انما يلزم في الاحاطة
بحسب التفصيل وهذا الفرض انما يستلزم الاحاطة بما ذكر بحسب الاجمال
فلا يلزم ما ذكر ثم اعلم ان عدم التناهي مقول بالاشتراك علي معنيين
احدهما عدم التناهي في امور دخلت تحت الوجود الخارجي والثاني عدم
التناهي في امور وهمية اي عقلية محضة تعتبر عقلا من غير ان يكون
لها وجود في الخارج فالاولي هي التي يمكن جريان التطبيق فيها اذ هي موجودة
في نفسها فلا تنقطع بانقطاع العقل بخلاف الثانية لان التطبيق يتوقف
علي وجود جميع الامور التي يقع التطابق فيما بينها وهذه الامور كما علمت انما
توجد في العقل والعقل لا يمكنه تعقل اشيا لا تتناهي علي التفصيل الا في
ازمنة لا تتناهي وذلك محال فاذا انقطع العقل انقطع وجودها بانقطاعه
فيفوت شرط التطبيق وهو وجود ما لا يتناهي كما اشار الي ذلك بقوله
وهذا التطبيق انما يمكن فيما دخل تحت الوجود الخارجي دون ما هو

ما انقطع

ما هو وهمي محض فانه ينقطع الوهم فلا يرد النقض بمراتب الاعداد تقرير
النقض بها ان ما ذكر من التطبيق الدال على ابطال التسلسل على ما ذكرتم
يمكن جريانه في مراتب الاعداد بان نطبق جملتان احديهما من الواحد
لا الى نهاية بان يجعل الواحد مرتبة والاثنان مرتبة اخرى بعده والثلاث
مرتبة اخرى بعد الاثنين وهكذا الى اخر مراتب الاحاد ثم العشرات ثم
المئات ثم الالوف ثم الوف الالوف وهكذا الى غير النهاية والثانية
من الاثنين لا الى نهاية بان يجعل الاثنان مرتبة هي اول المراتب
والثلاثة مرتبة اخرى بعد الاثنين وهكذا الى غير النهاية ثم لا يخلوا اما
ان يكون بازاء كل واحدة من الاولى واحد من الثانية الى اخر الدليل ووجه
عدم النقض ان مراتب الاعداد من القبيل الثاني وهو العقلي المحض ولا
وجود لها في الخارج اذ الموجود خارجا هي المعدودات لا الاعداد فلا يمكن
التطبيق فيها اصلا ولا يرد النقض ايضا بمعلومات الله تعالى ومقدوراته
بان يجعل المعلومات سلسلة والمقدورات سلسلة اخرى ووجه النقض
ايضا بدلالة ان المعلومات لا تتناهى وكذا المقدورات لا تتناهى مع ان
المعلومات اكثر من المقدورات كما اشار اليه بقوله فان الاولى اكثر من
الثانية فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممتنع والممكن بخلاف القدرة على
ما هو المشهور بين المتكلمين فانها تتعلق بالممكن فقط مع لا تناهيهما فلا
يصح كون التطبيق دليلا على عدم التناهي ووجه عدم النقض بالمعلومات
والمقدورات ما اشار اليه مضيفا اليه توجيه عدم النقض بمراتب الاعداد
بقوله وذلك اي عدم ورود النقض بمراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات
لان معنى لا تناهي الاعداد والمعلومات والمقدورات انها لا تنتهي
الى حد لا يتصور فوقه اخر بل كلما فرض العقل مرتبة من مراتب الاعداد
امكن ان يعرض فوقها اخرى وكلما فرض تعلق العلم بمعلوم امكن ان يفرض
تعلقه بمعلوم اخر وكلما فرض تعلق القدرة بمقدور امكن ان يفرض تعلقها
بمقدور اخر لا بمعنى ان مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات داخلة
تحت الوجود الخارجي مع لا تناهيها كما اشار الى ذلك بقوله لا بمعنى ان
ما لا نهاية له يدخل في الوجود الخارجي فانه محال ولما فرغ من مبحث

الوجود الذي هو اشرف مباحث هذا الفن شرع في مبحث التوحيد بقوله
الواحد واعلم ان المشركين على اقسام فمنهم من يعترف بان وجوب الوجود
لله تعالى وحده وانه سبحانه لا شريك له في ملكه ولا في خلقه لكن يزعم
ان معه من يستحق العبادة كالاصنام وهم لا يسمون الوثنية ومنهم من
يزعم ان له شريكا في وجوب الوجود وهم الثنوية الزاعمون وجود
اصلين للعالم يسمونهما الظلمة والنور ويعنون بالنور الله سبحانه
وتعالى وبالظلمة الشيطان ومن العلماء من قال انهم يعنون بالنور
والظلمة حقيقتهما ومن هؤلاء الزاعمين المشهورين بالمجوس من لا يعترف
بوجوب الوجود لما يزعم انه شريك فقول الشارح يعني ان صانع
العالم واحد ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود الا على
ذات واحدة اشارة الى الرد على الثنوية وقوله ولا يمكن الى اخره تفسير
لما قبله وفيه اشارة الى ان لفظ واجب الوجود كلي لا جزئي لا ينطبق حد
الكلي عليه لكن هذا الكلي محصور في الخارج بالدليل العقلي القطعي في ذات
واحدة وكان الاولى ان يقول واحد لان لفظ ذاته سبحانه الادب فيه
عدم التانيث والمشهور في ذلك بين المتكلمين برهان التمانع
هذه العبارة تفيد انحصار المبتدا في الخبر كما في قوله صلى الله عليه وسلم
تحريمها التكبير وتحليلها التسليم وفي كلامه اشارة الى ان هناك ادلة
اخرى غير برهان التمانع وفي قوله المشار اليه بقوله تعالى لو كان
فيهما الهة الا الله لفسدتا اشارة لما سياتي في كلامه من ان الاية
الكريمة مشيرة الى البرهان المذكور لا مصرحة به وتقريره اي البرهان
انه اي الشان لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع في الافعال وقوله
بان يريد احدهما حركة زيد والاخر سكونه تفسير للتمانع لا لامكانه وقوله
لان كلا منهما في نفسه اي بقطع النظر عن اجتماعه مع الاخر امر ممكن اما
مع النظر الى ذلك فمحال وكذا تعلق الارادة بكل منهما اي الحركة
والسكون امر ممكن وفي قوله اذ لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين
اشارة الى الجواب عما يقال ان ثبوت التضاد بين المرادين وهما الحركة
والسكون يستلزم التضاد بين الارادتين فلا يمكن اجتماعهما في الوجود

والجواب ظاهر وخص النفي بالتضاد لصدق حد الضدين على الارادتين
واختلف في تفسير الارادة من فسرها باعتقاد النفع ومنهم من فسرها بميل
يتبع ذلك النفع ومن فسرها بصفة تخصص احد الطرفين بالوقوع فاما
على التفسيرين الاولين فلا مانع من تعلق الارادة بكل من الضدين سواء
صدرت من شخصين او شخص واحد اذ لا مانع من ان يعتقد شخص نفعا ه
في احد الضدين ويعتقد اخر نفعا في الاخر او يميل احدهما لاحد الضدين
لاعتقاد نفعه ويميل الاخر للاخر لاعتقاد نفع الاخر ولا مانع ايضا ان
يعتقد شخص واحد النفع في كل من الضدين على السوا او مع ترجح ما لاحدهما
على الاخر او يميل لكل منهما كذلك واما على التفسير الثالث الذي هو المراد
هنا فيشكل تعلق الارادة بكل من الضدين اذ لا يمكن تخصيص كل من الوجود
والعدم بالوقوع في وقت واحد لما في ذلك من اجتماع الضدين ويمكن
الجواب بان الفرض ههنا تعلق صدور الارادتين من اثنين لا من واحد
ولا تضاد بين تعلق ارادة احدهما بحركة زيد وتعلق ارادة الاخر بسكونه
في وقت واحد **وح** اي وحينئذ يمتنعان **اما ان يحصل الامران** اي مراد
كل منهما **فيجتمع الضدان او لا يحصل الامران** بان عدما او احدهما **فيلزم**
عجزهما **او عجز احدهما** واقتصر الشارح على الثاني لفهم الاول منه بطريق ه
الاولى **وهو** اي عجز احدهما **امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة**
الاحتياج في فعله وتنفيذ قدرته الى عدم سد الاخر طريقه ومبدأه
الممكنات يجب ان يكون مستقلا في ايجادها **فالتعدد** اي امكانه **مستلزم**
لامكان التمانع المستلزم ذلك التمانع **للمحال** وهو اجتماع الضدين او عجز
احدهما **فيكون التعدد محالا وهذا** الذي ذكرنا من قولنا فيلزم عجز
احدهما وهو امارة الحدوث والامكان لما فيه من شائبة الاحتياج ه
تفصيل ما يقال اي يقوله بعض المتكلمين لان فيه تفصيلا للعلل حيث
بين ان العجز مستلزم للاحتياج وعلة له والاحتياج مستلزم للامكان
والحدوث وعلة لهما فيكون العجز علة للامكان والحدوث بواسطة ه
الاحتياج فالاحتياج سبب لهما قريب والعجز سبب بعيد بخلاف قولهم
ان احدهما الى اخره فليس فيه تفصيل للعلل وحاصله انه لو فرض اثنان

وتعلقت ارادة احدهما بايجاد شيء وتعلقت ارادة الاخر بايجاد ضده واوجد
الاول مراده فتارة يقتدر الاخر على مخالفته وتارة لا **ان لم يقدر على**
مخالفة الاخر لزم عجزه لسد الاول الطريق عليه في ايجاد مراده بايجاد
ضده فاحتاج في ايجاد مراده الى ان لا يسد الاول عليه الطريق فلا يكون
واجب الوجود اذ واجب الوجود هو الذي لا يحتاج في شيء الى شيء **وان قدر**
على مخالفته بايجاد مراده **لزم عجز الاخر** لان ايجاد ضد ما اوجده يستلزم
انتفاء ما اوجده فيلزم احتياجه في فعله الى عدم ايجاد هذا ضد ما اوجده
وبما ذكرناه من قولنا لو امكن الهان لامكن بينهما تمانع الى اخر البرهان ه
يندفع ما يقال انه يجوز ان يتفقا من غير تمانع ووجه اندفاعه ما ذكرناه
ظاهر لانه جعل التلازم بين الامكانين وهذا القول انما يرد لو قال لو امكن
الهان لحصل بينهما تمانع فينقدح الاعتراض بان امكان التعدد لا يستلزم
وقوع التمانع لجواز الاتفاق **او ان تكون المخالفة والممانعة غير ممكنة**
لاستلزامها المحال تقريرا لايراد ان الممانعة تستلزم تعلق الارادتين
بالضدين فتكون الممانعة مستحيلة لاستلزامها المحال من اجتماع الضدين
او عجزهما او عجز احدهما والمستلزم للمحال محال ووجه اندفاعه ما تقدم من
ان الممانعة في نفسها امر ممكن وانما جاءت الاستحالة عن غيرها بل الاستحالة
بالنظر الى غيرها انما جاءت من فرض كون كل من المتمانعين الها فلو فرض
كون المتمانعين غير الهين لم يلزم المحال على جميع التقادير بل على تقدير ه
اجتماع الضدين خاصة واما على تقدير حصول العجز منهما او من احدهما فلا
استحالة لكونهما غير الهين فاتضح ان الممانعة امر ممكن في نفسه فدعوى
استحالتها ممنوعة فالاعتراض غير وارد **او ان يمتنع اجتماع الارادتين**
كارادة الواحد حركة زيد والاخر سكونه معا تقرير الاعتراض ان ه
يقال اجتماع الارادتين مستحيل لتعلقهما بامر مستحيل في نفسه وهو اجتماع
الضدين كارادة الواحد منهما حركة زيد وسكونه معا لان اجتماعهما امر ه
مستحيل في نفسه ومعلوم ان الارادة لا تتعلق بالمستحيل ووجه الاندفاع
ان كل واحد من الارادتين امر ممكن في نفسه متعلق بامر ممكن في نفسه
كالحركة او السكون وليس بين الارادتين تضاد لعدم اجتماعهما في محل واحد

بخلاف ارادة الواحد حركة زيد وسكونه معًا لاتحاد محل الارادة وقد تقدم
ان المراد بالارادة هنا الصفة المخصصة لاحد المقدورين بالوقوع واعلم
ان قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية بل المركبة
من الظنيات او منها ومن اليقينيات والغرض منها اقناع المسترشد لا ٥
افحام المعاند القاصر عن درجة البرهان والملازمة عادية اكثرية
علي ما هو اللايق بالخطابيات لا عقلية قطعية فان العادة جارية
جريانا اكثريا بوجود التمانع والتغالب عند تعدد علي ما اشير اليه
بقوله تعالى ولعلى بعضهم علي بعض اي بالقهر والغلبة وفي قوله علي ما
هو اللايق بالخطابيات اشارة الي الجواب عما يقال ما السر في عدول
الاية عن الحجة القطعية الي الحجة الاقناعية وتقرير الجواب ان خطاب
القران مع الخلق كلهم جماعة عامة وخاصة والعامة قادرون عن
ادراك البرهان بخلاف الخاصة فاشارت الاية الي تقرير البرهان ٥
اشارة خفية يفهمها الخواص ووجه الاشارة ما مر من ان التعدد مستلزم
لامكان التمانع استلزاما عقليا لا يمكن تخلفه وللتمانع بالفعل استلزاما
لا عاديا اكثريا فاشارت الاية السابقة بتقرير الثاني الي الاول وفي
تقييدنا العادية بالاكثرية اشارة الي دفع ما اعترض به العلامة ابن الهمام
علي الشارح بما حاصله انهم قسموا ما يفيد العلم من الادلة الي عقلي كالعلم
بالموثر عند العلم والي حسي كالعلم بان هذه النار محرقة والي عادي ٥
كالعلم بان الجبل لم ينقلب ذهبا مع الغيبة عنه وهو محتمل للانقلاب
ووجه الدفع ان العادي قسمان احدهما وهو المذكور في التقسيم ما لا
يتخلف عنه مدلوله كالاحراق للعادة والثاني وهو المراد في كلام الشارح
ما لا يتخلف عنه مدلوله في الكثير الغالب والا اي وان لم تكن حجة اقناعية
بل عقلية قطعية فان اريد الفساد بالفعل اي خروجهما عن هذا
النظام المشاهد وعدم جريانهما عليه فمجرد التعدد لا يستلزمه منع
للملازمة بين التعدد والفساد بالفعل من اصلها اذ يشترط في اللازم
الموذي الي الفساد في الملزوم شرطان احدهما ان لا يتخلف وجوده عن ٥
وجود الملزوم والثاني ان يكون منتفيا مستحيلا وعلي تقدير الملازمة

بين التعدد والفساد بالفعل فالشرط الاول غير موجود لجواز الاتفاق
علي هذا النظام وعلي تقدير الملازمة بالامكان فالشرط الثاني غير
موجود اذ امكان الفساد لا يحيله العقل بل يوجبه لاستمراره وثبوته
ضرورة ان كل موجود ممكن يجوز العقل فساده ابدا والي هذا اشاره ٥
بقوله وان اريد امكان الفساد فلا دليل علي انتفائه بل النصوص ٥
القطعية شاهدة بطي السموات ورفع هذا النظام فيكون ممكنا لا محالة
اذ لا يقع في الوجود الا الممكن فقوله بل النصوص الي اخره ترق عن مجرده ٥
الامكان الي الوقوع بالفعل لا يقال نمنع كون الملازمة عادية بل
الملازمة قطعية والمراد بفسادهما عدم تكونهما ووجودهما بمعني
انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الافعال فلم يكن احدهما
صانعا فلم يوجد مصنوع اذ التمانع يستلزم استحالة وجود المرادين
ووجود كل منهما علي انفراده اما الاول فلما يلزم عليه من اجتماع الضدين
واما الثاني فلان الفرض ان كلا منهما جامع لصفات الالوهية فيستحيل
عجزه فاذا مانع الاخر عن ايجاد مراده لا يمكن وجوده والا لزم العجز وليس
المراد بفسادهما خروجهما عن هذا النظام المشاهد حتي تكون الملازمة
عادية لانا نقول امكان التمانع عند التعدد مسلم لكن امكان
التمانع لا يستلزم عدم تعدد الصانع وهو لا يستلزم انتفا المصنوع
لامكان صدوره عن ارادة الواحد المختار علي انه هذا جواب بحسب ٥
التنزل يعني لو فرض ان التمانع يستلزم ان لا يكون احدهما صانعا فلا يوجد
مصنوع يرد منع الملازمة ان اريد عدم التكون بالفعل لان
امكان التمانع لا يستلزم وقوعه علي ما مر ومنع انتفا اللازم ان ٥
اريد عدم التكون بالامكان اذ لا دليل علي انتفا امكان عدم التكون
بل هو لازم لامكان التمانع لزوما مستمرا فان قيل مقتضي كلمة لو ان
انتفا الثاني في الماضي بسبب انتفا الاول فيه كما في بعض ٥
النسخ هذا سوال وارد علي الاستدلال بعدم الفساد علي عدم التعدد
وحاصله ان لو تدخل علي جملتين ماضويتين لفظا فتنفيهما معني وانتفا
الثانية منهما مسبب عن انتفا الاولي والمخاطب عالم بالانتفائين جاهل

بتسبب الثاني عن الاول فاذا دخلت لو افادته ذلك فالمخاطب بنحو لو
جيتني اكرمتك كان قبل دخول لو عالما بالانتفائين كليهما ولكنه كان جاهلا
بتسبب الثاني عن الاول فلما دخلت لو افادته ذلك فلا تفيد كلمة لو
في الاية الا الدلالة على ان انتفا الفساد في الزمان الماضي ٥
بسبب انتفا التعدد في الماضي قلنا نعم اي افادتها لما ذكر في السوال
بحسب اصل اللغة وهو الكثير الشايع لكن قد تستعمل لغة وهو ٥
استعمال فصيح ايضا في الاستدلال بانتفا الجزا على انتفا الشرط من غير
دلالة على تعيين زمان ويكون مدخولها ايضا جملتين ماضويتين
لفظا منتفيتين لهما معنى وانتفا الثانية منهما الان المخاطب ههنا يعلم
انتفا الجملة الثانية ويجهل انتفا الاولى وكون انتفائها مستلزما لانتفا
الثانية فيورد له المتكلم جملتين مرتبطة الثانية منهما بالاولى ارتباط ٥
المسبب بالسبب كما في قولنا لو كان العالم قديما لكان غير متغير فان
المخاطب فيه عالم بانتفا الجزا المشاهدته تغير العالم بالضرورة وجاهل
بانتفا الشرط المعلوم في نفس الامر من انتفا الجزا فافادته لو ما كان ٥
يجهله اذ انتفا الشرط علة في انتفا الجزا ودليل عليه وانتفا المدلول المساوي
للدليل او الاعم منه يستلزم انتفا الدليل اما الاول فظاهر واما الثاني
فلان انتفا الاعم يستلزم انتفا الاخص ضرورة والاية من هذا القبيل
فالتعدد سبب للفساد الذي هو اعم منه اذ قد يتسبب عن غيره كارادة
القادر المختار والمخاطب جاهل بانتفا التعدد عالم بانتفا الفساد فاورد
له الحق سبحانه وتعالى ليستدل بانتفا الفساد الذي هو اعم على انتفا التعدد
الذي هو اخص وقد يشتبه على بعض الاذهان احد الاستعمالين ٥
بالاخر فيقع الخبط تعريض بابن الحاجب حيث نظر الى الاستعمال الثاني
فوجدها تدل على انتفا الاول لانتفا الثاني لا بمعنى ان انتفا الثاني
علة لانتفا الاول بل بمعنى انه يعلم بانتفا الثاني انتفا الاول فاعترض
على من قال انها لانتفا الثاني لانتفا الاول بان الاول ملزوم والثاني
لازم وانتفا الملزوم لا يدل على انتفا اللازم لاحتمال كون اللازم اعم
بل الامر بالعكس كما في الاية والحق كما قاله الشارح ان كلا من الاستعمالين

ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاول فان لو لما دل على ان انتفا
الاول علة لانتفا الثاني فربما يكون انتفا الثاني معلوما عند السامع دون
الاول فيدل به عليه دلالة بالمعلول على العلة القديم هذا تصريح بما
علم التزاما من قوله الله اذ معناه كما مر الذات المعين الواجب الوجود
وهذا يستلزم القدم كما اشار اليه بقوله اذ الواجب لا يكون الا قديما
اي لا ابتدا لوجوده بيان لمعنى القدم عندنا كما سياتي التنبيه عليه
اخر البحث في كلامه ثم علل الحصر بقوله اذ لو كان حادثا ولما كان ٥
الحدوث مقابلا للقدم المفسر بعدم ابتدا الوجود الذي هو عبارة عن
عدم المسبوقية بالعدم فسره بسبق العدم المستفاد لزوما من تفسير
حادثا بقوله مسبوقا بالعدم وحاصله انه لو كان حادثا لكان وجوده
من غير ضرورة اذ لا بد للحادث من محدث وذلك ينافي وجوب الوجود
الثابت له تعالى فالحدوث محال فتعين نقيضه وهو المطلوب ولشدة
ما بين الواجب والقديم من اللزوم اشتبه على بعضهم اللزوم بالترادف
فترقى عن دعوى اللزوم المستلزم للتغاير الى دعوى الترادف الذي
هو عبارة عن اتحاد المفهوم والى ذلك اشار بقوله حتى وقع في كلام ٥
بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان فهو مبالغة على قوله اذ الواجب
لا يكون الا قديما لكنه اي انهما مترادفان ليس بمستقيم للقطع بتغاير
المفهومين اذ مفهوم القديم ما لا ابتدا لوجوده ومفهوم الواجب ما وجوده
من ذاته ولا يحتاج في وجوده الى شي اصلا وشرط الترادف اتحاد المفهوم فلا
نزاع في نفي الترادف وانما النزاع (الكلام) في التساوي بحسب الصدق بمعنى
ان كلما صدق عليه احد المفهومين من الافراد صدق عليه الاخر فان ٥
بعضهم على ان القديم اعم لصدقه على صفات الواجب هذا كالتفسير
لقوله وانما النزاع الى اخره والمراد بالبعض الاشاعرة ومن يحذو حذوهم
في اثبات الصفات الحقيقية والمراد بالعموم العموم المطلق فكلما صدق
الواجب صدق القديم ولا عكس لصدقه دون الواجب على صفاته تعالى
ومن هذا نشا سوال هو ان التوحيد افراد الذات بالوجوب والقدم ٥
ويلزم على قدم الصفات تعدد القدما والجواب ما اشار اليه بقوله ولا

استحالة في تعدد الصفات القديمة وانما المستحيل تعدد الذوات
القديمة لانه المنافي للتوحيد دون الاول لان الذات مع الصفات
شي واحد وفي كلام بعض المتاخرين كالامام حميد الدين الضرير ٥
رضي الله عنه ومن تبعه تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تع
وصفاته فاثبتوا التساوي بينهما بحسب الصدق وقد استدلوا على
ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بانه اي كل ما هو قديم لو لم يكن
واجبا لذاته لكان جايز العدم في نفسه بقطع النظر عن غيره فيحتاج
في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا ما يتعلق
وجوده بايجاد شي اخر وتخصيصه له بالوجود لا المسبوق بالعدم حتى ٥
يتوجه ان الاحتياج الى المخصص لا يستلزم الحدوث بمعنى المسبوقية بالعدم
بل بمعنى الاحتياج الى الغير في الايجاد والتخصيص وهذا اعم من المقارن
والمسبوق ثم اعترضوا اي بعض المتاخرين على انفسهم بان الصفات
لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية والبقا معنى فيلزم قيام المعنى
وهو البقا بالمعنى وهو الصفات واجابوا بان كل صفة فهي باقية
ببقاء هو نفس تلك الصفة لا غيرها حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى ٥
قال بعض المحققين ولا يخفى ان هذا الاعتراض وارد على قدمها سوا قيل
بوجوبها لذاتها ام لا انتهى ثم ان الاعتراض وجوابه مبنيان على ان بقا
الشي معنى زايد على وجوده وان القيام معناه التبعية والتحقيق كما سياتي
في كلام الشارح ان البقا هو استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان
الثاني فمعنى كون الصفات باقية انها موجودة في الزمان الثاني كما
انها موجودة في الزمان الاول بمعنى ان وجودها مقارن للزمان لا
انها مظروفة للزمان لاستحالة جريان الزمان على الله تعالى وصفاته
ففي ظاهر الكلام تسامح لاجل تقرير المعنى وتصويره في الذهن فليس هناك
معنى زايد على الوجود حتى يلزم قيام المعنى بالمعنى بل هناك وجودان ٥
متعاقبان زمنا لشي واحد وهذا اي قول الفريقين كلام في غاية
الصعوبة فان القول بتعدد الواجب لذاته الذي هو قول الفريق
الثاني مناف للتوحيد الذي هو افراد الذات بوجوب الوجود واجب

بان ذلك انما ينافي التوحيد لو كانت الصفات ذاتا كما مر والقول بامكان
الصفات الذي هو قول الفريق الاول ينافي قولهم بان كل ممكن فهو
حادث فان زعموا انا نعني بالحدوث في هذه الكلية الحدوث الذاتي
لا الزماني وهو معنى قوله انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية
بالعدم وهذا لا ينافي الحدوث الذاتي بمعنى الاحتياج الى ذات
الواجب فهو قول بما ذهب اليه الفلاسفة من انقسام كل من
القدم والحدوث الى الذاتي والزماني فالقدم الذاتي عدم الاحتياج
الى ذات الواجب ويقابله الحدوث الذاتي فهو الاحتياج الى ذات الواجب
والقدم الزماني عدم ابتدا الوجود ويقابله الحدوث الزماني فهو ابتدا
الوجود وذلك معلوم من كلامه صريحا ومفهوما وفيه رفض لكثير
من القواعد منها القاعدة التي ذكرناها انفا ومنها قولهم ان الله ٥
سبحانه موجد لجميع الممكنات بالاختيار لا بالذات اذ الممكن القديم كصفاته
تعالى يجب استناده اليه بطريق الايجاب ومنها قولهم ان علة الاحتياج
الى الموجد هي الحدوث بمعنى سبق العدم لا الامكان والمنصور في ٥
استناد الصفات الى الذات الامكان لا الحدوث ولهذا ترك المتاخرون
اعتبار الحدوث في علة الحاجة وجعلوا الامكان مستبدا في ذلك
قال بعض المحققين من المتاخرين لكن التزام هذه الاشيا اي في الصفات
مع كونه غير مخل بشي من قواعد الملة فقد قام عليه من جهة العقل الدليل
فيجب القول به انتهى او علم من هذا ان محل القاعدة الاولى وهي ان كل
ممكن حادث في غير الصفات فلا منافاة بينها وبين قول الفريق الاول
وسياتي لهذا في بحث الصفات زيادة تحقيق الحي القادر العليم
السميع البصير الشائي المريد السمع والبصر في حقه تعالى الاحاطة التامة
بجميع المسموعات والمبصرات لان بديهة العقل اي اول توجهه جازمة
اي قاطعة والجازم حقيقة هو النفس فاسناد الجزم الى البديهة من ٥
اسناد الفعل الى الته بان محدث العالم على هذا النمط اي النوع ٥
البديع اي العجيب والنظام المحكم المتقن والنظام في الاصل السلك
الذي تنظم فيه حبات اللولو والمراد به ههنا المنظوم لان اجزا العالم

فيها من الاحكام والاتقان منظوم بعضها الى بعض واقع كل منها في محله مع ما
حال من النمط والنظام اي مصحوبين بما يشتمل العالم عليه من الافعال
المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند
العقول وظاهر كلامه ان من نظر في العالم مشتملا على هذه الاوصاف الاربعة
اعني النمط العجيب والنظام المحكم والافعال المتقنة والنقوش المستحسنة
جزمت بديهته بان محدثه هو الله تعالى متصفا بهذه الصفات اعني الحي
وما بعده وليس مرادا بل مراده ان من نظر في العالم المشتمل على هذه الاوصاف
الاربع جزمت بديهته بان محدثه لا يكون الا بهذه الصفات واما كونه هو الله
تعالى فقد ثبت من قبل وفي كلامه اشارة الى ان الدليل على ثبوت هذه
الصفات قياس برهاني من الشكل الاول مولف من مقدمتين كبراهما
بديهية وتقريره انه قد ثبت ان محدث العالم هو الله تعالى والعالم كما
ترى مشتمل على هذه الاوصاف الاربع وكل ما اشتمل على هذه الاوصاف
الاربعة شهدت البديهة بان من احدث مثله لا يكون بدون هذه
الصفات فالعالم لا يكون محدثه وهو الله تعالى بدون هذه الصفات
وفي قوله بان محدث العالم ايما الى ان هذه الصفات جارية على المحدث
من قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى على ان اضدادها اشارة الى
دليل ثان يدل على اتصافه تعالى بهذه الصفات ولو لم ننظر في العالم
مشتملا على ما ذكر واضدادها هي الموت والعجز والجهل وعدم السمع والبصر
وعدم المشية والارادة وكل هذه الاضداد نقايص يجب تنزيه الله
تعالى عنها واذا استحال اتصافه باضدادها وجب اتصافه تعالى بها
اذ لا واسطة بين هذه الصفات واضدادها وايضا دليل ثالث ه
واكثر من الادلة اهتماما بشان المدلول وقوله قد ورد الشرع بها اي
بهذه الصفات الست اذ المشايي والمريد مترادفان وبعضها مما لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها المراد بهذا البعض السمع والبصر بناء على انهما في
حقه تعالى نوعان من العلم تنكشف بهما المسموعات والمبصرات عند ما
انه انكشاف فلا يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتهما لامكان ثبوته بالعلم
العام فيصح التمسك بالشرع فيها اي في الصفات التي لا يتوقف ثبوت

الشرع عليها من هذه الصفات فالضمير لما وعلم ان قوله كالتوحيد تنظير
لما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها من هذه الصفات بالتوحيد فانه مما لا
يتوقف ثبوت الشرع عليه ويصح ان يكون مثالا لمطلق الصفات التي لا يتوقف
ثبوت الشرع عليها والمراد بالتوحيد ههنا الوحدة لا حقيقته التي هي اعتقاد
الوحدة اذ اعتقاد الوحدة صفة الموحد والوحدة صفة الله سبحانه وتعالى
بخلاف وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع
عليه توقف ثبوت الشرع على وجود الله سبحانه وتعالى وحيوته وقدرته
وعلمه وارادته مما لا ينبغي ان يتوقف فيه عاقل لان الشرع عبارة عن
خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضا او التخيير او الوضع
فاما توقفه على الوجود والحيوة فظاهر واما توقفه على المشية والقدرة
والعلم فلان تفصيل الشريعة الى الاحكام الاعتقادية والفرعية والى
القصص والامثال والمواعظ وتفصيل الاحكام الفرعية الى الايجاب
والتحريم وغيرهما مما لا يتصور من غير العالم المريد والتفصيل المذكور
يتوقف ثبوته على ارسال الرسل بالمعجزات الباهرات والايات البينات
وذلك لا يتصور من غير القادر المريد واما توقف الشرع على كلامه فلان
الشريعة اقسام للخطاب الذي هو نوع من الكلام فوجوده فرع وجوده اذ
وجود النوع مجردا عن جنسه محال فدخل في قوله ونحو ذلك العلم والقدرة
والارادة ليس بعرض شروع في الصفات السلبية لانها سلوب النقايص
عنه سبحانه فكل منها سلب لنقيصة مخصوصة كسلب العرضية والجسمية
وسلب الجهة وسلب الولدية الى غير ذلك عنه تعالى وتسمى صفات الجلال
كما تسمى الصفات الثبوتية بصفات الاكرام وعلى ذلك قوله تعالى تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام وقدمت السلبية لانها صفات تخل بالخاء
المعجمة اي تبرء من النقايص بخلاف الثبوتية فانها صفات تحلي اي
بالكمالات والعادة ان التخلي سابق على التحلي بالحاء المهملة ثم علل النفي
بقوله لانه اي العرض لا يقوم بذاته بل يفتقر الى محل يقومه اي يحيزه
فيكون بسبب افتقاره ممكنا اذ الواجب هو الذي لا يحتاج الى شيء في شيء
ولانه ممتنع اي يستحيل عقلا بقاؤه انين فاكثر بل كلما وجد انعدم وتجدد

مثله واما مشاهدة بقايه فامر وهمي سببه تجدد الامثال وعطف هذا الدليل
على الاول للاشارة الى ان المعول عليه في الدلالة هو الاول واما الثاني
فبطريق التبعية والتقوية للاول فان صح فيهما فبها ونعمت والا ففي الاول
كفاية وانما لم يقتصر على الاول لان المطالب العلمية يطلب فيها كثرة
البراهين لانها تزيد الطالب يقينا **والا** اي وان لم يمتنع بقاوه بان امكن
لكان البقا معنى اي عرضا **قايما به** اي بالعرض زايدا عليه **فيلزم قيام
المعنى** وهو البقا **بالمعنى** وهو العرض **وهو** اي اللازم **محال لان قيام
العرض** ومنه البقا **بالشي** من حيث هو جوهرا كان او عرضا **معناه ان تحيزه**
اي العرض **تابع لتحيزه** اي الشي **والعرض لا تحيز له بذاته حتى يتحيز غيره بتبعيته**
اورد عليه ان العرض يقتضي ان يكون تحيزه تابعا لتحيز غيره وهذا لا يستلزم
ان يكون لما قام به تحيز بذاته بل ان يكون لما قام به تحيز سوا كان بذاته
ام بطريق التبعية لغيره واجيب بان المتحيز بالاستقلال هو الجوهر وهو صالح
لان يتحيز غيره تبعا له واحدا كان او اكثر والاعراض مستوية الاقدام في
الاحتياج الى متحيز تتبعه في التحيز فكون بعض الاعراض القايمة بالجوهر
تابعا للبعض دون العكس ترجيح بلا مرجح قال بعض المحققين وفي هذا
الجواب منع لا يخفى انتهى ولعل وجهه انه يمكن الترجيح بمرجح كاصالة ما جعل
متبوعا لما جعل تابعا ولما كان الدليل على عدم بقا العرض قياسا مركبا من
الشكل الاول مولفا من مقدمتين هما بقا العرض فيه قيام المعنى بالمعنى
وقيام المعنى بالمعنى محال فبقا العرض محال اشار الشارح الى ان كلا من
المقدمتين مبني على مقدمة ضعيفة قال بها القدما من المتكلمين اما
المقدمة الاولى فمبنية على ان بقا الشي معنى زايد عليه حيث قيل في الدليل
والا لكان البقا معنى قايما به واما المقدمة الثانية فمبنية على ان معنى
قيام الشي بالشي تبعيته له في التحيز حيث قيل في الدليل لان قيام العرض
الى اخره وهذا معنى قوله **وهذا** الدليل على امتناع بقا العرض **مبني على
ان بقا الشي معنى زايد على وجوده وعلى ان القيام معناه التبعية
في التحيز** بقي ههنا سوال وهو انه اذا بطل ما قيل في معنى البقا وفي معنى
القيام فما الحق فيهما اشار الشارح الى الجواب بقوله **والحق ان البقا هو**

وعدم زوال الوجو

استمرار الوجود ولما كان ظاهر العبارة يوهم ان البقا معنى قايم بالوجود حيث
اضيف الاستمرار الى الوجود فيلزم الوقوع فيما فر منه وهو قيام المعنى بالمعنى
اشار الشارح الى دفع هذا الايهام بقوله **وحقيقته** اي العبارة الكاشفة
عن حقيقته المحققة لماهيته انه **الوجود من حيث النسبة الى الزمان
الثاني** والمراد به ما عدا الزمن الاول فيشمل ما عداه من الازمان وتوضيحه
ان الوجود في الاعيان متحد الحقيقة لكن ان اضيف الى اول زمانه سمي حدوثا
او الى ما بعده سمي بقا فاختلاف العبارات لاختلاف الاعتبارات **ومعنى
قولنا وجد فلم يبق** جواب عن ايراد وارد على تفسير البقا بالموجود تقريره
ان تفسير البقا بالوجود يستلزم التناقض في قولنا وجد فلم يبق اذ معناه
على ما ذكر وجد فلم يوجد وتقرير الجواب ان هذا الايراد غفلة عن قولنا من
حيث النسبة الى الزمن الثاني اذ لو لوحظ ذلك لعلم ان معناه **انه حدث
فلم يستمر وجوده ولم يكن ثابتا في الزمان الثاني** ثم اشار الى ابطال
المقدمة الثانية بقوله **والحق ان القيام هو الاختصاص الناعت** اي
المنعوت به ووجه الابطال ان التبعية في التحيز ليست مساوية لقيام
الشي بالشي لتخلفها عنه في قيام صفات الباري تعالى بذاته كما اشار الى
ذلك بقوله **كما في اوصاف الباري تعالى** بل اللازم لقيام الشي بالشي ان
يكون بين الشيين ارتباط وتعلق يستلزم كون الاول ناعتا للثاني وهذا
الثاني كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك يتصور بين العرضين بل
بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين كما في قيام العمى بالاعمى وخرج
بالناعت نحو اختصاص الظرف بالمظروف واختصاص الجزء بالكل فان
وجود الكل مستلزم لوجود الجزء ووجود المظروف مستلزم لوجود الظرف
ولما ابطل الدليل على امتناع بقا الاعراض وهو دليل خاص ولا يلزم من
ابطال الدليل الخاص ابطال المدلول لاحتمال استناده لدليل اخر شرع في
ابطال المدلول بقوله **والحق ان انتفا الاجسام وبقاها في كل آن
ومشاهدة بقايها** بالنوع **بتجدد الامثال ليس بابعد من ذلك في
الاعراض** وحاصله ان الضرورة العقلية شاهدة ببقا الاعراض بمعونة
الحس والقول بان العرض المشاهد هو المثل المتجدد لكن لما لم تميز الحس بين

الشي وشبهه التبس عليه الحال فظن المتجدد نفس المنقضي مما لا يجدي كيف ومثل ذلك قائم في الاجسام وقد اطبقوا على بقائها وان انكاره على ما زعم البعض سفسطة محضة وليس ذلك الا لحكم بديهة العقل ببقائها بمعونة المشاهدة وهذا القدر مشترك بينها وبين الاعراض فيجب القول ببقائهما او القول بالفرق بين البقائين بقيام الدليل على احدهما دون الاخر مما لا يلتفت اليه اذ لا اعتداد بالدليل المصادم للضرورة فالتفرقة في ذلك بين الاجسام والاعراض تحكم صرف وتخصيص للضرورات بلا العقلية بلا بالشبهات الوهمية ولما كان ابطاله للدليل على عدم قيام المعنى بالمعنى يستلزم قوله بنقيضه وهو القيام كما هو من مذهب الفلاسفة دفع ذلك بالقدح في دليله القول بالنقيض بقوله نعم تمسكهم اي الفلاسفة في قيام العرض بالعرض بسرعة الحركة وبطئها ليس بتام اذ ليس هنا اي في سرعة الحركة وبطئها شي في الخارج هو حركة واخر مثله هو سرعة او بطوء بل هنا حركة مخصوصة متحدة الحقيقة تسمى بالنسبة الي بعض الحركات وهو ما تحتها في السرعة سريعة وبالنسبة الي البعض وهو ما فوقها في السرعة بطيئة وبهذا القدح تبين ان ليس السرعة والبطوء نوعين حقيقيين مختلفين من الحركة اذ الانواع الحقيقية الموجودة خارجا كالانسان والفرس وغيرهما لا تختلف بالاضافات بل بالفصول كالناطق والصاهل ثم لا يخفي ما في عبارته من مسامحة حيث اطلق السرعة والبطي واراد السريعة والبطيئة اذ لا يخفي ان النوع الحقيقي للحركة على تقدير كون السرعة والبطوء امرين حقيقيين هو السريعة والبطيئة الا ترى ان نوع الحيوان هو الانسان مثلا لا الانسانية ولا جسم المنفي عطف على المنفي ولا لتاكيد النفي المستفاد من ليس لانه اي الجسم متركب من الجواهر الفردة كما هو من مذهب المتكلمين او من الهيولي والصورة كما هو من مذهب الفلاسفة لان الغرض نفي الجسمية على كل من مذهب حقا كان او باطلا ومتحيز وذلك اي التركب والتحيز امارة الحدوث لافتقار كل متركب الي اجزائه او جزئيه والي علة فاعلية وافتقار كل متحيز الي حيزه والافتقار مستلزم للامكان اذ الواجب لا يحتاج الي شيء في شيء والامكان يستلزم الحدوث وايضا كل متحيز لا يوجد الا مع التحيز

والتحيز حادث اذ قد تبين حدوث ما سوى الله تعالى وما لا يوجد الا مع الحادث فهو حادث فالمتحيز حادث فلو قال الشارح وذلك امارة الامكان لكان اظهر ولكلامه السابق انسب اما كونه اظهر فلان التركب والتحيز يستلزمان الامكان بلا واسطة بخلاف الحدوث فانهما انما يستلزمانه بواسطة الامكان كما تقرر واما كونه بكلامه السابق انسب فلانه قدم ان علة الاحتياج في الوجود هي الامكان حيث قال ضرورة امتناع ترجح احد طرفي الممكن ولا جوهر اما عندنا معشر المتكلمين فلانه اسم للجزء الذي لا يتجزى وهو متحيز وجزء من الجسم والله تعالى متعال عن ذلك وفي قوله وجزء من الجسم اخذ من قولهم الجوهر اسم لما تركب منه الجسم ايما الي انه لا يوجد جوهر الا وهو في ضمن الجسم فلا يوجد جوهر فرد على حدته وهذا لا ينافي ما تقدم من ان الحيز اعم من المكان لشموله للجوهر لان المشغول باعتباره شغل المجموع الجسم له مكان وباعتبار شغل كل جزء من اجزائه على حدته غيره هكذا قال بعض المحققين اصحاب الحواشي ممن تكلم على شرح العقايد ولا يخفي ان هذا احتياج الي النقل لما وجد في الواقع وبالجملة فالقدرة صالحة لكل ممكن ومن جملة ذلك وجود الجوهر الفرد بدون الجسم فالمدعي لكونه لا يوجد على حدته وانما يوجد في ضمن الجسم ان اراد ان ذلك لم يقع فاثبت ذلك ولا نزاع معه وان اراد انه لا يقع فممنوع لان القدرة العلية لا يتقاضاها ممكن والاشارة في ذلك الي التحيز والجزئية لما فيهما من الافتقار المستلزم للامكان والحدوث تعالى الله عن ذلك واما عند الفلاسفة فلانهم وان جعلوه اي لفظ الجوهر اسما للموجود لا في موضوع اي محل يقومه ويحصله وهو قسمان مادي ومجرد عن المادة كالعقول والنفوس عندهم كما اشار الي ذلك بقوله مجردا كان او متحيزا وفي قوله وان جعلوه الي اخره اشارة الي الجواب عما يقال اذا كان الجوهر عند الفلاسفة اسما للموجود لا في موضوع كان صادقا بالمجرد فما وجه النفي وحاصل الجواب انه وان صدق عندهم بالمجرد لكنهم جعلوه من اقسام الممكن وارادوا به الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع كما يقال يدل على ذلك قولهم في تعريفه هو ماهية

اذا وجدت كانت لا في موضوع فقولهم اذا وجدت يدل لزوما على ان له
ماهية ووجودا زايدا عليها ووجود الواجب عندهم عينه فقولهم اذا
وجدت بالفعل المشعر بالتجدد يقتضي ان وجود تلك الماهية طاري ولو
بالرتبة بنا على معتقدهم وذلك يستلزم الامكان المنافي للوجوب واما
اذا اريد بهما اي الجسم والجوهر القايم بذاته لا بمعنى المتحيز بنفسه غير
تابع لغيره في التحيز بل بمعنى المستغني عن محل يقومه مع قطع النظر عن
التركب والتحيز راجع الي الجوهر فهو لف ونشر مرتب فاذا اريد مع قطع
النظر عن الامكان بهما ذلك فانما يمتنع اطلاقهما على الصانع تعالى
من جهة عدم ورود الشرع بذلك لا من جهة استحالتهما على الباري
تعالى مع تبادر الفهم من اطلاق الجسم والجوهر الى المتركب والمتحيز
ومع ذهاب المجسمة والنصارى الى اطلاق الجسم والجوهر عليه
تعالى بالمعنى الذي يجب تنزيه الله تعالى عنه وهو المتركب والمتحيز
وفي قول الشارح مع تبادر الفهم الي اخره اشعار بان العمدة في المنع من
الاطلاق عدم الاذن واما التبادر وايهام اتباع المجسمة والنصارى
في الاطلاق فبطريق التبعية والتقوية ولهذا اورد الاعتراض باطلاق
الموجود والواجب والقديم عليه تعالى مع عدم ورود الشرع باطلاقهما
كما اشار الي ذلك بقوله فان قيل فكيف يصح اطلاق الموجود
والواجب والقديم ونحو ذلك مما لم يرد به الشرع قلنا صح
ذلك بالاجماع وهو من الادلة الشرعية القطعية ولا بد له من مستند
من الكتاب والسنة وان خفي هذا هو الجواب الصحيح وقد يقال
اي وقد قيل في الجواب ان الله والواجب والقديم اي الفاظها
الفاظ مترادفة مفهومها واحد والموجود لازم معنى الواجب
وكذا القديم واذا ورد الشرع باطلاق اسم بلغة اي في لغة
فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى
واذن باطلاق ما يلازم معناه وقد ورد الشرع باطلاق الاسم
الكريم وهو لفظ الجلالة فيكون اذنا في اطلاق الواجب والقديم
لانهما مترادفان واذنا باطلاق الموجود لان معناه لازم لمعنى اذ

او الموجود لا في موضوع موجود

يلزم

اذ يلزم من وجوب الوجود الوجود وفيه نظر اما اولا فالترادف ممنوع
لتغاير مفاهيمها اذ مفهوم الله الذات المعين الواجب الوجود ومفهوم
الواجب كلي وان انحصر في الخارج بالدليل القطعي في الذات المعين
كما مر ومفهوم القديم ما لا ابتدا لوجوده ويعتبر في الترادف اتحاد
المفهوم واما ثانيا فلانا وان سلمنا الترادف لكن يمنع ان الاذن في
اطلاق المرادف والملزوم اذن في اطلاق المرادف الاخر واللازم
لجواز ان يكون في اطلاق المرادف الاخر واللازم مانع مثل ايهام ما
لا يليق بذاته تعالى بسبب اشتراك بين معنى المرادف او اللازم
وبين معنى اخر لا يليق بذاته تعالى او غير ذلك والخطر في ذلك
عظيم والتوقف الي التوقيف واجب الا ترى ان الشافي يطلق عليه
تعالى دون الطبيب وكذا الجواد دون السخي وان كان كل من الوصفين
ملازما للاخر وذهبت المعتزلة والكرامية الي انه اذا دل العقل
على ثبوت معنى من المعاني لذاته تعالى جاز اطلاق ما يدل عليه
من الالفاظ بلا توقيف ووافقهم القاضي ابو بكر منا لكنه اشترط
ان لا يكون اللفظ موهما نقصا ولعل هذا هو السر في قول الشارح
مع تبادر الفهم الي اخره وفي بعض النسخ وفيه نظر من وجهين احدهما
في الترادف والثاني في اتحاد حكمي المترادفين في الاطلاق عليه
تعالى وهو مشير الي التفصيل الذي ذكرناه ولا مصور لما كان
مصور اسم مفعول من صوره جعله ذا صورة فيكون مفاد الكلام
تنزيهه تعالى عن ان يصوره احد والغرض نفي الصورة من اصلها
فسره الشارح بقوله اي صورة وشكل ولا صورة هي مجموع الشكل
واللون فعطف الشكل عليها من عطف الجزء على الكل مثل صورة انسان
او فرس لان ذلك علة النفي والاشارة للصورة من خواص الاجسام
خبر اول يحصل لها تفسير لقوله من خواص الاجسام وهو خبر ثان والضمير
فيه لذلك بواسطة الكميات الكميات جمع كمي وهو الفرد من الكم نسب
الي جنسه وهو الكم والكم عرض يقبل التجزي لذاته وهو على قسمين متصل
وهو ما لاجزايه المفروضة بفرض العقل حد مشترك تتلاقى عنده ومنفصل

ذي صح

وهو ما ليس لاجزايه المفروضة حد مشترك تتلاقى عنده ويسمى الاول بالمقدار
ايضا كما يسمى الثاني ايضا بالعدد فالاول كالطول والعرض والعمق فان لكل منها
حدا مشتركا تتلاقى الاجزاء عنده يسمى النقطة والثاني كالثلاثة فانها لاحدّ
لاجزايها مشتركا تتلاقى عنده اذ الثاني منفصل عن الاول والثالث منفصل
عن الثاني ومن هذا تعلم ان المراد هو الاول لاستلزام الشكل الذي هو
هيئة احاطة نهاية الى اجزه له فهو راجع الى الشكل كما ان قوله **والكيفيات**
راجع للصورة والكيفيات جمع كيفية نسبت لجنسها وهو الكيف وهو عرض
لا يقتضي لذاته قسمة ولا لا قسمة ولا نسبة ولا لا نسبة كالالوان فانها
لا تقتضي لذاتها شيا مما ذكر واحترز بالقيد الاول عن قبوله القسمة
باعتبار محله كالجسم وبالقيد الثاني عن الكم وبالثالث عن النسبة كالابوة
فانها عرض تقتضي لذاتها نسبة **واحاطة الحدود** راجع الى الشكل اذ
يلزم من هيئة الاحاطة وجود الاحاطة **والنهايات** تفسير للحدود
اذ الحد يطلق بالاشتراك على النهاية وعلى المنع ايضا ولذا يسمى السجان حدادا
لمنعه المسجون من الخروج **ولا محدود** اسم مفعول من حدّه جعله ذا حدّ
والغرض تنزيهه تعالى عن ان يتصف بالحد من اصله ولذا فسره الشارح
بقوله **اي ذي حد ونهاية** وكذا الغرض من قوله **ولا معدود** تنزيهه
تعالى عن اتصافه بالعد من اصله كما اشار الى ذلك بقوله **اي ذي**
عدد وكثرة يعني ليس محلا للكميات المتصلة كالمقادير ولا
المنفصلة كالاعداد والنفي الاول راجع الى قوله ولا محدود والثاني
راجع الى قوله ولا معدود وانما اختص الاول اعني قوله ولا محدود
بالكميات المتصلة لاقترانه بالثاني اعني قوله ولا معدود فان الغرض
منه نفي كونه تعالى محلا للكميات المنفصلة والا فلو اقتصر على الاول
افاد سلب كونه تعالى محلا للكميات مطلقا وقد علمت من حد الكم المتصل
انه صادق عند العقل بالمقادير وغيرها وان انحصر بحسب الخارج في
المقادير ومن حد المنفصل انه صادق عقلا بالاعداد وغيرها وان
انحصر خارجا في الاعداد فادخال الشارح الكاف على المقادير والاعداد
بحسب الافراد العقلية **ولا متبعض ولا متجز اي ذي ابعاض واجزاء**

قد

قد تقدم التنبيه على مثله ولما كانت صيغة متفعل مشعرة بالتكثير وكان الغرض
نفي اصل مادة الفعل لا نفي الفعل بقيد التكثير فسرها الشارح بقوله اي ليس
ذي ابعاض واجزاء والسر في التعبير بصيغة الجمع دون الافراد ان كل متبعض
ومتجزء يستلزم ان يكون ذا ابعاض واجزاء اذ كل ما له جزء فله جزء اخر وكل ما له
بعض فله بعض اخر **ولا متركب منها** اي الابعاض والاجزاء **لما في ذلك**
اي التبعيض والتجزي والتركب **من الاحتياج للاجزاء** اذ كل متركب ومتجزء
ومتبعض محتاج لاجزايه ومفتقر اليها والاحتياج ينافي وجوب الوجود **فما**
له اجزاء حاصله ان ذات المتركب والمتبعض والمتجزي واحد فما فايدة الجمع
بينها فاشار الى انها وان اتحدت ذاتا فهي مختلفة بالاعتبار اذ ما له اجزاء
يسمى باعتبار تالفه منها متركبا وباعتبار انحلاله اليها متبعضا ومتجزيا
وايضا حاصله انه ان اعتبر كون الشي في اصل الخلقة متفرق الاجزاء والتركب
عارض له يسمى متركبا وان اعتبر كونه في الاصل متصل الاجزاء والتحلل للاجزاء
عارض له يسمى متبعضا ومتجزيا فبين المتبعض والمتجزي ترادف وبينهما وبين
المتركب تساو بحسب الصدق **ولا متناه لان ذلك** اي التناهي **من**
صفات المقادير والاعداد حاصله ان الجسم محل للكم بقسميه وان الكم
محل للحد والنهاية والله سبحانه متعال عن الجسمية فليس محلا للكم وعن
الكمية فليس محلا للحد والنهاية لاستلزام كل من ذلك للافتقار المنزه
عنه سبحانه فعلم ان الحد والنهاية من الاوصاف الاولية للكم بمعنى انه
يتصف بهما اولا وبالذات ويتصف بهما موضوعه وهو الجسم ثانيا وبالعرض
فالغرض من قوله ولا متناه سلب كونه تعالى محلا للحد والنهاية لتنزهه
سبحانه عن الكمية وبهذا اتضح الفرق بين المحدود والمتناهي وعلم سر
الجمع بينهما في النفي واندفع ما يقال ما وجه الجمع بينهما في ذلك وهلا
اكتفى بنفي احدهما والى هذا اشار الشارح بقوله لان ذلك اي التناهي من
صفات المقادير والاعداد بعد ان قدم ان قوله ولا محدود نفي لكونه تعالى
محلا للكميات المتصلة كالمقادير فتامل **ولا يوصف بالماهية** تطلق
الماهية بمعنيين لغوي وهو الماهية المعبر عنها بالحقيقة ايضا وهي على
قسمين جنسية ونوعية فالاولى هي المقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة

في جواب ما هو والثانية هي المقولة على كثيرين متحدين بالحقيقة في جواب
ما هو وغيرهما في ذلك هو المجانسة اي المشاركة للاشيا في الجنس والحقيقة والمناسبة
بين المنقول عنه والمنقول اليه ظاهرة اذ لا يخفى ما بين الجنس والمجانسة
من الملابسة وان صدقت الماهية بالمعنى الاول على النوعية فقوله
اي بالمجانسة للاشيا بيان لمعنى الماهية عرفا وقوله لان معنى قولنا
عرفا ما هو من اي جنس هو ابدا للمناسبة بين المعنيين وفيه اشارة الى
ان الماهية نسبة الى ما الاستفهامية بزيادة الف بعد الف ما ثم قلب هذه
الالف المزيدة همزا والمجانسة توجب التمايز عن باقي المجانسات
بفصول مقومة اي موجدة لقوام النوع فيلزم من الاشتمال على الجنس المشترك
والفصل المقوم التركيب المستلزم للافتقار الممتنع عنه تعالى ولا بالكيفية
قد تقدم ان الكيف عرض لا يقتضي لذاته قسمة الى اجزه واشار الشارح الى بيان
انواعها بقوله من اللون في المبصرات والطعم في المذوقات والرايحة
في المشمومات والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة في الملموسات
وانما اقتصر من الملموسات على هذه الاربعة لانها هي المدركة باللمس اولا
وبالذات كما مر وغير ذلك مما هو من صفات الاجسام راجع الى الملموسات
وتوابع المزاج في التركيب راجع الى ما عدا الملموسات وحاصل الفرق
ان الكيف القايم اما ان يكون لتركب ذلك المحل مدخل في وجوده اولا
فالاول ما عدا الملموسات من ساير المحسوسات والثاني الملموسات ومعنى
كونها من توابع المزاج ان الحقايق المختلفة كالعناصر الاربع اذا ركب بعضها
مع بعض نشا عنه المزاج وينشا عن المزاج ما ذكر وهذا تصريح بما سبق من
ان الالوان والطعوم والروايح من توابع المزاج حيث قال الشارح بعد قول
المصنف ويحدث في الاجسام والجواهر كالالوان والاكوان والطعوم
والروايح والاظهر ان ما عدا الاكوان لا يعرض الا للاجسام ورد صريح لما
قاله المصنف هناك من انها تعرض للجواهر ايضا هذا ولكن ما ذكره لا
يثبت على اصول الجماعة لتصريحهم بان الاجسام باسرها من الافلاك
والعناصر وغيرها متساوية الاقدام لاتحاد حقايقها في التركب من
الجواهر الفردة وتخصيص بعضها بالعوارض المختلفة كتخصيص النار

بالحرارة والما بالبرودة بمجرد ارادة القادر المختار فيجوز ان يخلق سبحانه في النار
البرودة كما وقع ذلك في النار التي القي فيها الخليل عليه الصلاة والسلام وان
يخلق في الما الحرارة والاحراق لكون البرودة ليست من طبعه بل بمحض ارادة
القادر المختار وقد يجاب بان غرض الشارح ان ما ذكر من توابع المزاج بحسب ما
اجرى الله تعالى به عادته ويجوز ان يخلق بدلها اضدادها خرقا للعادة ولا
يتمكن في مكان لان التمكن عبارة عن نفوذ اي سريان بعد وهو الامتداد
القايم بالمتمكن من الطول والعرض والعمق في بعد اخر هو المكان كما يصرح به وهو اما
متوهم عند المتكلمين اي عدم محض يتوهم تحققه في الخارج من غير ان يكون له
تحقق فيه او محقق بكسر القاف الاولى اي موجود عند الفلاسفة يسمونه
اي البعد الاخر على التقديرين المكان وعلى القول بانه متحقق يكون قايما بالجسم
عند المشايين منهم وبنفسه عند الاشراقيين وعرفه المشاؤن بالسطح
الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي وقد مر الكلام على ذلك
وعرفه الاشراقيون بانه جوهر مجرد عن المادة قايم بنفسه مستدلين على ذلك
بانه لو كان معدوما لم يتقدر بالنصف والمثل والضعف في قول القايل هذا
هذا المكان قدر ذلك المكان او مثله او ضعفه اذ التقدير انما يكون في الموجود
دون المعدومات واستظهره كثير من متاخري المتكلمين حتى انهم سموه
المكان الفطري اي الذي تشهد به الفطرة والخلقة ثم القايلون بهذا المذهب
انقسموا فرقتين فمنهم من احال خلوه عن الشاغل وهم القايلون بان الكل ملا
وانه لا خلا ومنهم من جوز ذلك وهم القايلون بوجود الخلا والمتكلمون وان
جوزوا وجود الخلا لكنهم لا يقولون بوجوده بل يجعلونه عدما محضا محصورا
بين حاصرين ولهذا يفسرونه بكون الجسمين لا يتماسان ولا يكون بينهما ما يماسهما
والكون امر اعتباري عدمي فقوله والبعد عبارة عن امتداد كان ينبغي
ان يقول موهوم او موجود قايم بالجسم او بنفسه ليشمل المذاهب الثلاثة
في المكان ويدخل البعد النافذ في قوله قايم بالجسم وقوله عند القايلين
بوجود الخلا ظرف لقوله قايم بنفسه وهو يوهم ان كل من قال بانه موجود
قايم بنفسه قايل بوجود الخلا وليس كذلك لان القايلين بذلك اختلفوا
فمنهم من قال بوجود الخلا ومنهم من قال باستحالته كما تقدم والله تعالى

لاستلزامه اي الامتداد

متنزه عن الامتداد الموهوم والمحقق **والمقدار** تفسير للامتداد الذي هو
من قبيل المقادير **والتجزي** المستلزم للافتقار المنافي لوجوب الوجود ولما تضمن
كلام الشارح فيما سبق ان التمكن لا يتحقق الا بوجوب امتداد قايم بالمتمكن واخر
قايم بالمكان حيث فسر التمكن بنفوذ بعد في بعد ورد عليه تحقق التحيز بدون
امتداد في الجوهر الفرد كما اشار الي ذلك بقوله **فان قيل الجوهر الفرد**
متحيز ولا امتداد فيه والا لكان متجزيا فلم يكن جوهرا فردا واللازم باطل
فكذا الملزوم ومبني السوال علي ترادف التمكن والتحيز وهو ممنوع كما اشار اليه
بقوله **قلنا المتمكن اخص من المتحيز** يعني ان دعوي المعترض ان التحيز لا
يستلزم الامتداد مسلمة واما قوله باتحاد المفهوم فممنوع لتغاير المفهومين بما
بينهما من العموم والخصوص المطلق **لان الحيز هو الفراغ المتوهم الذي يشغله**
شي ما ممتد او غير ممتد والمكان هو الفراغ المتوهم الذي يشغله الجسم
وتنفذ فيه ابعاده فكل ما صدق عليه التمكن صدق عليه التحيز ولا عكس
وحينيذ فلا يلزم من ثبوت الامتداد في الاخص ثبوته للاعم فان قيل ما
السر في اقتصاره علي مذهب المتكلمين ولم لم يقل هو الفراغ المتوهم او المحقق
ليشمل مذهب الفلاسفة كما تقدم في المكان اجيب بان السر في ذلك ان
الفلاسفة لا يقولون بثبوت الجوهر الفرد فلا حاجة لهم بتعريف يشمله
بخلاف المتكلمين فانهم اتفقوا علي ثبوته فاحتاجوا الي ذلك **فما ذكر** من
قوله لان التمكن الي اخره **دليل علي عدم التمكن في المكان واما الدليل**
علي عدم التحيز فهو انه لو تحيز فاما في الازل فيلزم قدم الحيز اذ المتحيز
يستحيل وجوده بدون الحيز فقدمه يستلزم قدمه فيلزم تعدد الذوات
القديمة وهو كفر واورد عليه ان ذلك لا يلزم علي مذهب المتكلمين اذ الحيز
عندهم هو الفراغ الموهوم فهو عدم محض فيمتنع وصفه بالقدم اذ القديم هو
الموجود الذي لا ابتدا لوجوده نعم اللزوم ظاهر علي القول بوجود الحيز
واجيب عن ذلك بان هذا الجواب مبني علي القول بوجوده كما اختاره جماعة
من متاخري المتكلمين كما تقدم **او لا في الازل فيكون محلا للحوادث**
اذ علي هذا التقدير قد حله التحيز الذي هو وصف وجودي حدث بعد ان
لم يكن واللازم باطل لتنزهه سبحانه عن ذلك فالملزوم مثله **وايضا**

دليل

دليل اخر علي نفي التحيز اي لو فرض التحيز امتنع الانفكاك حالة عن واحد من هذه
الامور الثلاثة وكلها مستحيلة في حقه تعالي فيستحيل تحيزه كما اشار الي ذلك
بقوله **اما ان يساوي الحيز او ينقص عنه فهو يكون متناهيا او يزيد**
عليه فيكون متجزيا اذ زيادته علي الحيز تستلزم اشتماله علي جزين احدهما داخل
الحيز والاخر خارجه وكل من التناهي والتجزي مستحيل في حقه تعالي والاظهر
في الاستدلال كما قاله بعضهم ان يقال التحيز لاستلزامه الاحتياج الي
الحيز مناف لوجوب الوجود كما هو المشهور انتهي **واذا لم يكن في مكان**
ولا في حيز **لم يكن في جهة لا علو ولا سفل ولا غيرهما** فيه اشارة الي ان
ايمة السنة نصوا علي نفي التمكن والتحيز والجهة عنه سبحانه وتعالي والمصنف
اختصر ذلك في نفي التمكن اذ يعلم منه نفي التحيز ونفي الجهة اما الاول
فلمشاركة التحيز للتمكن في العلة العظمي وهي الافتقار واما الثاني فلما اشار
اليه بقوله **لانها اما حدود واطراف للامكنة او نفس الامكنة**
باعتبار عروض الاضافات الي شي اخر فنفي التمكن يدل علي نفي الكون في
جهة عنه تعالي بالالتزام علي المعني الاول وبالصراحة علي المعني الثاني اذ
الجهة عين المكان باعتبار الاضافة واعلم ان الجهة تطلق باطلاقين الاول
انها منتهي الاشارة الحسية اي المشار اليه الحسي ومقصد الحركة المستقيمة
اي المتحرك حركة مستقيمة فجهة المكان المعين المشار اليه اشارة حسية
منتهاه وهي مقصد للمتحرك حركة مستقيمة ومعني ذلك ان كل من قصد ان
يتحرك حركة مستقيمة كان مقصده جهته فان تحرك حركة مستقيمة الي العلو
كان مقصده جهة العلو او السفل كان مقصده جهة السفل وهكذا اما اذا
تحرك حركة معوجة فلا يلزم ذلك لان الحركة المعوجة لا تخلص لجهة معينة
من الجهات ثم ان المكان المشار اليه اشارة حسية له ست جهات كل منها
طرفه ومنتهاه وهي العلو ويقابله السفل والامام ويقابله الورا واليمين
ويقابله الشمال وكل منها مقصد للحركة المستقيمة فان قيل فاذا كانت
الجهات اطرافا ونهايات للامكنة فما معني اثباتها للجسم ونفيها عن
الواجب اذ التمكن في طرف المكان غير معقول فالجواب ان معني كون الجسم
في جهة المكان وطرفه انه في مكان يلي تلك الجهة وذلك الطرف لا انه في

نفس الظرف ومعنى كون الواجب ليس في جهة انه متعال عن الكون في مكان يلي
جهة والاطلاق الثاني انها المكان الذي على ذلك الطرف فيسمى المكان
الذي يلي جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها اي المكان الذي يلي
علوا او سفل الفضا الذي شغلته الارض بابعادها فقوله اما حدود ٥
واطراف للامكنة بنا على المعنى الاول للجهة وقوله او نفس الامكنة بنا
على المعنى الثاني لها **ولا يجري عليه زمان لان الزمان عندنا** معشر
المتكلمين **عبارة عن متجدد معلوم يقدر به متجدد اخر** مجهول وحذف
الوصف في الموضعين للعلم به اذ المقدر به لا يكون الا معلوما والمقدر
لو كان معلوما لم يحتج الى التقدير بشي فتعين ان يكون مجهولا واعترض على
هذا التعريف بانه انما يجري على القول بوجود الزمان وهو قول ضعيف
والصحيح انه اعتباري لا وجودي فالاولى ان يقال في تعريفه انه عبارة
عن مقارنة متجدد معلوم لمتجدد مجهول فان المقارنة امر نسبي اعتباري لا
وجود له في الخارج فيكون التعريف حينئذ جاريا على القول الصحيح ٥
وعند الفلاسفة عبارة **عن مقدار الحركة** اي حركة الفلك ومنهم من
عرفه بانه نفس الحركة وهي عندهم واحدة قسرية ليست مجتمعة الاجزاء في
الوجود بل وجود كل جزء منها مشروط بانقضاء ما قبله وكذا مقدار الحركة
اجزاؤه غير مجتمعة في الوجود فلا يوجد جزء منها الا بعد انعدام ما قبله
فعلى تعريفه بالمقدار يكون الزمان وجوديا اذ المقدار كم متصل وعلى
تعريفه بالحركة فيكون عدميا اذ الحركة عند الفلاسفة هي الخروج من
القوة الى الفعل والخروج من الامور النسبية التي لا وجود لها في الخارج
والقول الاول هو الصحيح عندهم ولذا اقتصر عليه الشارح قال اصحاب
هذا القول ان كل موجود حادث فله في وجوده مقدار بوجود جزء من ذلك
المقدار فالمقدار محتو على كل حادث احتوا الظرف على المظروف فاذا صدر
عن احد فعل كان كل جزء من اجزائه مظروف فالجزء من اجزا المقدار ومتقدرا
بقدره والفرق عندهم بين مظروفية الزمان ومظروفية المكان ان
مظروف الزمان ليس مماسا له بخلاف مظروف المكان **والله تعالى منزه**
عن ذلك اما عندنا فلان معنى جريان الزمان على الشي كونه متجددا مجهولا

مقدرا

مقدرا لمتجدد معلوم وليس في ذاته سبحانه وتعالى ولا في صفاته تجدد ٥
تعالى عن ذلك واما عند الفلاسفة فلان معنى جريان الزمان على الشي ٥
تطبيق مقدار حركة الفلك او نفس الحركة عليه والله سبحانه متعال عن ٥
ذلك اذ لا تطابق حركة الفلك او مقدارها الا ما حواه الفلك قال
ايمتنا فلا يوصف سبحانه في انه خارج عن الزمان ولا في الزمان بل بانه
قبل الزمان وبعد الزمان ومع الزمان ولا يلزم من ذلك اتصافه تعالى ٥
بالحوادث اذ القبلية والبعدية والمعية من الامور الاعتبارية التي لا ٥
تحقق لها في الخارج **واعلم ان ما ذكره من التنزيهات** جمع تنزيه وجمعه
بالالف والتا لكونه لا يعقل وانث الضمير في قوله **بعضها يغني عن**
البعض العايد على ما لانها واقعة على التنزيهات **الا انه** اي المصنف
اي لكنه **حاول التفصيل** اي التعيين والتنصيص على كل معنى من هذه
المعاني بما يدل عليه بالصراحة **والتوضيح في ذلك قضا** علة حاول
اي ايضا **لحق الواجب** من اضافة الموصوف الى صفته اي للحق الواجب
في باب التنزيه وردا على المشبهة والمجسمة المراد بالمشبهة القايلون
بالجهة مع نفي التجسيم صريحا وسموا مشبهة لانهم وصفوا الرب تعالى بما هو من
صفات المخلوقات وقد قال تعالى ليس كمثله شي **وساير** اي باقي **فرق** ٥
الضلال والطغيان بابلغ وجه من المبالغة **واوكد** انما كان ابلغ ٥
واوكد لكونه على وجه التفصيل والتعيين **فلم يبال بتكرير الالفاظ** ٥
المترادفة كالمتبعض والمتجزي **والتصريح بما علم التزاما** اذ العلم بانه
واجب يستلزم العلم بانه قديم والعلم بانه ليس بجسم يستلزم العلم بانه
ليس بمصور ولا محدود ولا معدود ولا موصوف بالكيفية ولا متبعض ولا
متجزي ولا متركب ولا متمكن في مكان والعلم بانه واحد يستلزم العلم بانه
ليس بمعدود والعلم بانه ليس بمتبعض ولا متجزي يستلزم العلم بانه ليس ٥
بمتركب **ثم ان مبنى** مصدر ميمي اي بنا **التنزيه** اي التقديس والتطهير
عما اي الامور التي **ذكرت** من النقايص **على انها** خبر ان **تنافي وجوب**
الوجود لما فيها من شايبة الحدوث والامكان اي علامتهما وهي
الافتقار اذ وجوب الوجود هو الاستغنا المطلق عن كل شي ولو قدم الامكان

على الحدوث لكان اولى لما اشرنا اليه من استلزام الامكان للحدوث الا في ه الصفات العلية وقوله **على ما اشرنا اليه** اي عند نفي كل نقيصة من هذه النقايص حيث قال عند نفي العرض لانه لا يقوم بذاته الى اخره وعند نفي الجسم لانه يتركب الى اخره وعند نفي الجوهر اما عندنا فلانه اسم الى اخره وعند نفي الصورة لان ذلك من خواص الاجسام الى اخره الى غير ذلك **لا على ما ذهب اليه المشايخ** اي مشايخ ما وراء النهر ومنهم المصنف **من ان معنى العرض بحسب اللغة ما يمتنع** اي يستحيل **بقاوه** والله سبحانه وتعالى واجب البقا فليس بعرض **ومعنى الجوهر** بحسب اللغة **ما** اي موجود **يتركب عنه غيره** اي عن جنسه او المراد بالجوهر الجنس **غيره** والله سبحانه متعال عن ذلك **ومعنى الجسم** بحسب اللغة **ما** اي موجود **يتركب هو عن غيره** من الجسامة وهي الضخامة وعظم المقدار وانما يحصل ذلك بكثرة الاجزا **بدليل قولهم** اي اهل اللغة **هذا اجسم** اي اضخم واكثر اجزا **من ذاك** وهو سبحانه متنزه عن التجزي والتركب ووجه عدم بنا التنزيه على ذلك ظاهر اذ للخصم المعاند القايل بثبوت شي من النقايص ان يقول النزاع في نفي ما هو المتعارف عليه من معاني هذه الالفاظ لا ما تشعر به الفاظها بحسب اللغة فالنزاع في نفي العرض بمعنى القايم بغيره بقطع النظر عن المعنى اللغوي وهو امتناع ه البقا وفي نفي الجسم بالمعنى المتعارف عليه لا بالمعنى اللغوي وفي نفي الجوهر بمعنى الجزء الذي لا يتجزى بقطع النظر عن تركب غيره عنه وهكذا فلو بنى المشايخ التنزيه على ما بناه عليه الشارح من ان كلا من هذه النقايص مستلزم ه للافتقار المستلزم للامكان والحدوث المنافيين لوجوب الوجود لما وجد الطاعن الى ذلك سبيلا لا يقال ان معنى الجسم بحسب اللغة ايضا مستلزم للافتقار المستلزم لما ذكر لما اعتبر فيه من التركب عن غيره ه فمعناه لغة مساو لمعناه عرفا في استلزام الافتقار فلعل اعتراض الشارح على بنائهم التنزيه بالنظر الى المجموع لانا نقول انهم لم يلاحظوا في تعليلهم ذلك بل ما سياتي في قولهم لو تركب فاجزاوه الى اخره فلو لاحظوا في التعليل استلزام الافتقار لصح بنا التنزيه عليه على ان ذلك في غير معنى الجسم مما ذكر من النقايص بحسب اللغة ايضا فتامل **وان الواجب لو تركب** عطف على ان معنى العرض

فهو دليل للمشايخ على تعاليه تعالى عن التركب **فاجزاوه** التي تركب منها **اما ان تتصف** اي كل جزء منها **بصفات الكمال** المقتضية للالوهية موصوفها ه كالعلم بكل معلوم والقدرة على كل ممكن وهكذا **فيلزم تعدد** ذوات **الواجب** اذ الاجزا ذوات وقد فرض اتصاف كل منها بما ذكر واللازم باطل بل كفر **او لا** تتصف بصفات الكمال بالمعنى المذكور بان انتفى الاتصاف بذلك عن جميعها او بعضها **فيلزم النقص** المودي للافتقار الى التكميل المستلزم ه للامكان **والحدوث** المودي لحدوث الكل المركب من الاجزا اذ هو عين ه الاجزا فافتقار شي منها يستلزم افتقاره ووجه عدم بنا التنزيه على هذا ظاهر اذ للخصم المعاند ان يقول لا نسلم استلزام عدم اتصاف كل جزء على حدته بصفات الكمال لنقص المجموع وانما يلزم نقصه لو لم يتصف من حيث هو مجموع بصفات الكمال فلو بنوا التنزيه على التركب على ما بناه عليه الشارح من ان ه التركب مستلزم للافتقار المستلزم للامكان المنافي لوجوب الوجود لم يجد المعاند الى الطعن سبيلا **وايضا** دليل للمشايخ على تنزيهه تعالى عن الصورة والشكل والكيفية وحاصله انه لو كان الواجب ذا صورة وشكل ه وكيفية لزم المحال لانه **اما ان يكون** مشتملا **على جميع الصور والاشكال والكيفيات فيلزم اجتماع الاضداد** على ذات واحدة اذ في كل من الصور والاشكال والكيفيات ما هو متضاد كصورة الانسان وغيره وكالشكل المربع والمثلث وكالبياض والسواد والرايحة الطيبة وضدها **او** مشتملا **على بعضها وهي مستوية الاقدام في افادة المدح والنقص** اثباتا ونفيا فان افاد شي منها المدح او النقص افاده غيره منها او لا فلا **وفي عدم دلالة المحدثات عليه** اي على كل منها فلا تدل المحدثات على شي منها دون شي **فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير** لان البعض المفروض كونه عليه مستو هو والبعض الاخر في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة ه المحدثات على كل منها فلا تدل صورة على كمال او نقص دون اخرى وكذا القول في الشكل والكيفية ولا تدل المحدثات على شي من ذلك دون شي لما تقدم من ان المحدثات انما تدل على اتصاف صانعها بصفات الكمال كالعلم والقدرة وهو معنى قوله **بخلاف العلم والقدرة فانهما من صفات الكمال تدل**

تدل المحدثات على ثبوتها للذات المقدس واضدادها اي صفات
الكمال صفات نقص لا دلالة على ثبوتها بل الدليل القاطع قايم على عدمها
واستوا جميع الصور والاشكال والكيفيات فيما ذكر يستلزم عدم اقتضا
الذات لبعضها دون بعض فتكون نسبة الذات الى البعض المفروض كونه
عليه والى غيره سوا فلابد للبعض المذكور من مخصص تخصصه بالوجوده
دون العدم لاستوا وجوده وعدمه بالنظر الى الذات فيلزم افتقاره
الى غيره ودخوله تحت قدرة الغير فيكون حادثا وحدوثه يستلزم قيام
الحوادث بالذات الواجب الوجود وهو محال ووجه عدم بنا تنزيهه
سبحانه عن الصورة والشكل والكيفية على ذلك ان للخصم المعاند ان يقول
نختار الشق الثاني قولكم فيفتقر الى مخصص ويدخل تحت قدرة الغير فيه
منع لم لا يجوز ان يكون المخصص لذلك البعض نفس ذاته كما في جميع صفاته
ودعوى مساواة الذات الى جميعها ممنوعة واما استواها في عدم دلالة
المحدثات عليها فمسلم لكن الاستوا في ذلك لا يدل على عدم ثبوتها فلو بنوا
ذلك على ما بناه عليه الشارح من انها تنافي وجوب الوجود لما فيها
من شايبة الامكان والحدوث لم يجد المعاند الى الطعن سبيلا لا يقال
ان بعض الصور اكمل من بعض كصورة الانسان فانها اكمل من صورة الفرس
مثلا لقوله تعالى لقد خلقنا الانسان في احسن تقويم لانا نقول المراد
باستوا الجميع في افادة المدح بالنسبة الى الالوهية ولا مدخل لشي منها في
الالوهية وهذا الجواب اولى من الجواب بان المراد باستوار الصور استواها
في حد ذاتها فلا يرد ان صورة الانسان اكمل من غيرها كالفرس لان الاكملية
انما جات من حيث اتصافه بالعقل والادراك لا من حيث خصوص الصورة
لمنافاة هذا الجواب للاية لانها متمسكات علة قوله لا على ما ذهب اليه
المشايخ توهن اي تضعف عقايد الطالبين وتوسع مجال اي مكان
جولان الطاعنين المخالفين لاهل السنة اذ كان لهم مطعن في العقيدة
الحقة فصار لهم مطعن اخر في ادلتها زعما منهم اي من الطالبين او من
الطاعنين او منهما فزعما علة توهن او توسع او منهما ان تلك المطالب
العلية يعني التنزيهات عن هذه النقايص مبنية على امثال هذه

الشبه الواهية واحتج المخالف في نفي هذه النقايص على مدعاه من اثباتها
بدليلين نقلي وعقلي اشار الى الاول بقوله بالنصوص يطلق النص على ماه
يدل على معنى لا يحتمل غيره وعلى اللفظ الوارد في الكتاب او السنة والمراده
ههنا الثاني كما اشار الى ذلك بقوله الظاهرة في الجهة اي جهة العلو كقوله
تعالى اليه يصعد الكلم الطيب تعرج الملايكة والروح اليه اي تصعد والجسمية
كقوله تعالى وجاء ربك وهل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام الاية
والصورة نحو قوله صلى الله عليه وسلم خلق الله ادم على صورته والجوارح
اي الاعضاء نحو قوله تعالى ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع
على عيني واشار الى الثاني بقوله وبان كل موجودين فرضا لا بد وان
يكون احدهما متصلا بالاخر مماسا له في الجهة فحذف من الاول لدلالة
الثاني عليه كون احدهما محلا والاخر حالا او معنى المماسة في الجهة كون احدهما
محلا والاخر حالا فيه فما كان جهة لاحدهما من علو او سفل او غيرهما كان جهة
للاخر وقوله او منفصلا عنه عطف على متصلا بالاخر وفسره بقوله مباينا
له في الجهة والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم فيكون مباينا
للعالم في جهة متعلق بمباينا فيتحيز فيكون جسما او جزء جسم مصورا
متناهيا هذا هو اللازم للتحيز اذ الحيز كما تقدم هو الفراغ الموهوم الذي
يشغله شي جسما كان او جوهرا فردا تعالى الله عن ذلك ثم لا يخفى ان القايلين
بالجهة لا يقولون بالجسمية صريحا وان لزمهم ذلك فقوله فيكون جسما او جزء
جسم حكاية عن استدلال المجسمة صريحا لا بيان لما يلزم الجهوية ايضا لقوله
واحتج والجواب ان ذلك الدليل الثاني وهو ان كل موجودين فرضا الى
اخره وهم اي حكم وهمي محض اي صرف وحكم من الوهم على غير المحسوس
باحكام المحسوس قياسا له عليه ولا عبرة بحكمه في العقليات والادلة
القطعية المتقدمة وغيرها قايمة على التنزيهات وهذا جواب
عن الدليل النقلي وحاصله ان الادلة القطعية قايمة على التنزيهات ه
وغاية افادة تلك النصوص الظن وهو لا يقاوم القطع فيجب ان يفوض
علم تلك النصوص الظاهرة الى الله بعد التنزيه عن ظاهرها جريا على
ما هو داب اي عادة السلف ايثارا علة يفوض للطريق الاسلم اذ ربما

اوّلت بغير المراد وان كان ما اولت به صحيحا في نفسه او تاول بتاويلات
صحيحة مطابقة للواقع كما تفيده القطعيات جمعا بين الدليلين ما امكن ٥
فيقال مثلا معنى صعود الكلم الطيب اليه كونه مقبولا عنده مرضيا لديه
ومعنى عروج الملايكة اليه عروجهم الي موضع يتقرب اليه بالطاعة فيه
ومعنى مجي الرب امره او عذابه ومعنى خلق الله ادم علي صورته خلقه علي
صفته من العلم والقدرة والارادة وغيرها ثم لا يخفي ان الاتفاق بين
الصفتين من جهة الاسم لا الحقيقة لان صفاته تعالي قديمة ازلية لا تتناهي
وصفات ادم حادثة متناهية كما اشار الي ذلك بقوله علي صورته وقوله
ويبقي وجه ربك اي ذاته ويد الله فوق ايديهم قدرته فوق قدرهم وقوله
ولتصنع علي عيني اي بمراي مني اي مكان اراك فيه بعلمي وحفظي علي ما ٥
اختاره المتاخرون دفعا علة تاول لمطاعن الجاهلين القايلين
بتلك النقايص جهلا وجذبا اي اخذا بضبع القاصرين عن تاويل تلك
النصوص ومعرفة ما اريد بها والضبع هو ما بين المنكب والمرفق وفي القاموس
الضبع العضد كلها او وسطها بلحمها او الابط او ما بين الابط الي نصف
العضد من اعلاه سلوكا علة التاويل مع علته السابقة للسبيل الاحكم
الاعلم الاحوج الي مزيد علم وحكمة لانه يحوج الي معرفة حقايق اللغة ومجازاتها
ولا يشبهه شي اي لا يماثله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد في الحقيقة
نحو زيد مثل عمرو اي متحد معه في حقيقته وهي الانسانية فظاهر اي فانتفا
المماثلة ظاهر او فظاهر انتفاوها اذ لا اتحاد بين حقيقته تعالي وبين شي ٥
من الحقايق لاستيثاره تعالي بوجوب الوجود وخواصه كتدبير العالم
وغير ذلك واما اذا اريد بها المشاركة في الاوصاف وهي كون ٥
الشيين بحيث يسد احدهما مسد الاخر اي يصلح كل لما يصلح له
الاخر فلان شيا من الموجودات لا يسد مسده في شي من الاوصاف
وشيا نكرة في سياق النفي الاثبات اريد بها العموم كما في قوله تعالي علمت
نفس ما احضرت اي كل نفس ثم علل النفي بقوله فان اوصافه تعالي وبينها
بقوله من العلم والقدرة وغير ذلك وقوله اجل من جل عن كذا اي
تنزه وافعل فيه وفي قوله واعلي مما اي من الاوصاف التي في المخلوقات

ليس

ليس علي بابه اذ لا مشاركة بين اوصافه واوصاف غيره في اصل الفعل بل
اوصاف غيره وان كانت في غاية العلو بالنسبة للمخلوقات فيما بينها فهي
حقيرة بالنسبة الي اوصافه تعالي والي هذا اشار بقوله بحيث لا مناسبة
بينهما وهو غاية لقوله اجل واعلي اي ترقي الاجلية والعلو الي غاية بحيث
لا الي اجزه قال في البداية ان العلم منا موجود بنا علي ما عليه المحققون
من متاخري الاشاعرة ان العلم منا صفة ذات تعلق واكثر الاشاعرة علي انه
امر اعتباري بشي يلحظه العقل من غير ان يكون له وجود في الخارج وعرض
ومحدث مبني علي ذلك ايضا وجايز الوجود وهذا وان علم من قوله
محدث ضرورة استلزام الحدوث للامكان الا انه ذكره ليذكر في مقابلة
واجب الوجود ويتجدد في كل زمان بنا علي ما عليه المتكلمون من ان العرض
لا يبقي زمانين فلو شرطية بمنزلة اذا اي فاذا اثبتنا العلم لله تعالي ٥
صفة
بالادلة القطعية لكان موجودا وقديما وواجب الوجود لذاته تعالي
او لذات علمه تعالي بنا علي ما عليه بعض المتاخرين كما مر وهو ظاهر العبارة
ودايما من الازل الي الابد اورد عليه امران احدهما انه قد علم مما
قرر مماثلة علمه تعالي لعلم الخلق في وجهين كونه موجودا وكونه صفة
اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الصفة هي المعني القايم بالذات
والعرض كذلك اذ هو معني موجود قايم بغيره والامر الثاني انه صرح
بان المماثلة لا تحقق الا بالاشتراك في جميع الاوصاف فينافيه قوله فلا
يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه اذ معناه مقتضاه تحقق المماثلة في وصف
فقط واجيب عن الاول بجوابين احدهما ان الاشتراك في وجهين لا يكفي
في المماثلة لانها انما تحقق بالاشتراك في جميع الاوصاف ولهذا عقبه ٥
الشارح بقوله وقد صرح بان المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في
جميع الاوصاف حتي لو اختلفا في وصف واحد انتفت المماثلة ٥
والثاني ان اشتراك الوجود بينهما لفظي لا معنوي وهذا الجواب هو المتعين
اذ الوجود في حقه سبحانه واجب وفي حق غيره ممكن كما اوضح ذلك بالمقابلة
والعرض صفة حادثة فلا تماثل الصفة القديمة وبالجملة فالاشتراك في
الاسم لا يوجب الاشتراك في الحقيقة واما الجواب الاول فعلي سبيل التنزل

فلا يناسب علمه علم الخلق بوجه من الوجوه
بعد [illegible]

وادخار العنان واما الجواب عن الثاني فسياتي في قول الشارح والظاهر انه
لامنافاة وقال الشيخ ابو المعين في التبصرة انا معشر الماتريدية نجده
اهل اللغة العربية لايمتنعون من القول بان زيدا مثل لعمرو في الفقه
اذا كان يساويه ويسد مسده في ذلك الباب وان كان بينهما مخالفة
بوجوه كثيرة يعني ان الاشتراك بين الشيئين في وصف معين كالفقه
يسوغ اطلاق المماثلة عليهما فقوله في الفقه بيان للواقع وليس المعنى انه
مصرح به في التشبيه وبهذا اندفع ما يقال انه لم يظهر منافاة بين ما نقله
عن اهل اللغة وبين ما مر عن صاحب البداية لان ما مر انما هو في المماثلة
المطلقة وهذا انما هو في المقيدة بنحو الفقه مثلا اذ لايظن خصوصا بمثل
هذه الايمة انه لايصح ان يقال زيد مثل لعمرو في الفقه الا اذا ساواه في النحو
والطب والطول والعرض وساير الصفات ومما يويد ان المراد بما مر المطلقة
الرد بالحديث لان المماثلة فيه مطلقة وكان العبارة كانت زيد مثل لعمرو
اذا كان يساويه في الفقه ويسد مسده في ذلك الباب فحرفها النساخ
هذا تقرير الاعتراض ووجه اندفاعه مما تقرر ظاهر وما يقوله
الاشعرية من تمام كلام الشيخ ابي المعين من انه لامماثلة وفي بعض النسخ
من انه لامماثلة اي مطلقة الا بالمساواة من جميع الوجوه فاسد لان
النبي عليه الصلاة والسلام قال الحنطة مثل مثل هكذا يوجد في بعض
النسخ برفع مثل على انه خبر وفي بعضها وهو الواقع في استدلال الفقهاء
وغيرهم مثلا بمثل وهو منصوب على الحال اي متماثلين واراد به الاستوا
في الكيل لاغير وان تفاوت الوزن وعدد الحبات والصلابة
والرخاوة بيان للاوصاف المغايرة للكيل التي لم يحصل الاشتراك فيها
والظاهر نظرا للادلة وهذا من كلام الشارح انه لامخالفة بين الاشعرية
واهل اللغة لان مراد الاشعري المساواة من جميع الوجوه فيما اي في
الوصف الذي به المماثلة كالكيل مثلا والحاصل ان اعتراض الشيخ ابي المعين
مبني على ان مراد الاشعرية ان المماثلة لاتحصل الا اذا اشتركا في جميع الاوصاف
القايمة بهما من فقه وكرم وشجاعة وغير ذلك ولما اذا حمل كلامه على انه
لاتحصل المماثلة الا اذا اشتركا في جميع الاوصاف في الوجه الذي وقع

الاشتراك

الاشتراك فيه كالفقه وتلك الاوصاف المعتبرة كالفهم والتاويل وحفظ
القواعد ومراعاتها وغير ذلك فلا مخالفة ولا اعتراض وعلى هذا الظاهر
ينبغي ان تحمل كلام صاحب البداية ايضا والا اي وان لم يحمل كلام الاشعرية
وكلام صاحب البداية على ذلك فاشتراك الشيئين في جميع الاوصاف
ومساواتهما من جميع الوجوه يرفع التعدد المعتبر في المماثلة ضرورة
انها انما تعقل بين امرين متغايرين وعلى التقدير المذكور يرتفع التعدد
بينهما اذ من جملة الاوصاف التعين المميز لما قام به عن غيره فاذا اشتركا فيه
انتفت المماثلة وحصل الاتحاد ولايخرج عن علمه وقدرته شي المراد بالشي
بالنسبة الى العلم مطلق المفهوم موجودا كان او معدوما واجبا كان الموجود
او جايزا ممكنا كان المعدوم او مستحيلا وبالنسبة الى القدرة الممكن لان الجهل
بالبعض من المفاهيم والعجز عن البعض من الممكنات نقص يجب تنزيهه
تعالى عنه وافتقار الى مخصص لان المقتضي لعلمه تعالى وقدرته نفس ذاته
والمقتضي للمعلومية اتفس المعلومات اذ المعلومية قدر مشترك بينها
وللمقدورية هو الامكان المشترك بين جميع الممكنات فلنسبة المعلومات جميعا
والمقدورات كذلك الى الذات على السواء فيجب شمول العلم لكل معلوم
والقدرة لكل ممكن والا لزم التخصيص بلا مخصص وهو محال مع ان النصوص
القطعية متنا ودلالة والقطعية استفيدت من الايات الدالة على عموم
العلم وشمول القدرة بواسطة الدليل القطعي الخارجي على عدم التخصيص لشي
من المفاهيم وشي من الممكنات بل ذلك معلوم من الدين بالضرورة فلا يقال
ان دلالة العام على العموم ظنية لاقطعية لاحتمال التخصيص ناطقة بعموم
العلم وشمول القدرة ان كان من النطق بمعنى التكلم فالمجاز في الاسناد
وان كان من النطق بمعنى الدلالة فالمجاز في الافراد فهو بكل شي عليم وعلى
كل شي قدير بيان للنصوص القطعية وفيه ايما ان ما بعد الفا متفرع عما
قبلها من قوله ناطقة بعموم العلم وشمول القدرة ويحسن تعقيبه بقوله
لاكما تزعم الفلاسفة من انه لايعلم الجزئيات يعني على وجه جزئي
يدخل فيه الزمان بحيث يصح ان يقال حصل الآن فيما اذا تعلق علمه بالشي في الحال
او من قبل فيما اذا تعلق علمه بالشي بعد وقوعه او لم يحصل بعد وسيحصل في

زمانٍ قريب او بعيد وفيما اذا تعلق علمه بالشي قبل وقوعه قالوا لانه اذا تعلق
علمه بوجود شي في المستقبل ثم به في الحال فلا يخلوا اما ان يستمر العلم الاول او
يتغير ويخلفه العلم بوجوده الآن لا سبيل الي الاول لانه يوجب الجهل ولا الي
الثاني لانه يوجب التغير في ذاته من صفة الي صفة اخري وكلاهما نقص
يجب تنزيه الله تعالي عنه اما علمه بوجود جميع الجزئيات في وقت وجودها
وبعدمها في وقت عدمها فقالوا انه مستمر علي هذا الوجه الكلي ازلا وابدا
لا تغير فيه اصلا وقالهم ان التغير انما هو في تعلق الصفة لا في نفس الصفة
فقولهم يوجب التغير في ذاته من صفة الي اخري ممنوع وايضا ما ذكروه انما
يتصور فيمن تجري عليه الزمان واما الحق سبحانه وتعالي فمتنزه عن ذلك
فالزمان فرد لا يتصور لا يتصف بحال ولا ماض ولا آت واجاب الشيخ
الكامل صاحب الفتوحات المكية بانهم انما ارادوا بعدم تعلق العلم
بالجزئيات عدم احتياجه سبحانه في العلم بها الي تفصيل كما في علم المخلوقات
بل يعلمها مفصلة في ضمن الكليات فاذا تعلق علمه سبحانه وتعالي بتل رمل
علم عدد ما فيه من الرمال من غير احتياج الي تحليل وتفصيل كما في المخلوق
فارادوا التنزيه فاخطاوا في التعبير كما يرشد الي ذلك تعليلهم في مواضع
ومما يدل علي ذلك انهم يزعمون ان الملايكة جواهر مجردة تعلم الكواين
الماضية والاتية علي التفصيل فان زعمهم هذا وان كان غير صحيح لكنه دلنا
علي انهم يثبتون لله تعالي العلم بالجزئيات قطعا لان اثباته لبعض خلقه
يستلزم ثبوته له قطعا بلا تردد **ولا يقدر علي اكثر من واحد** بمعني انه
لا يمكن ان يصدر عنه بالذات الا الواحد بالذات لان الاثر عند الفلاسفة
يناسب الموثر فلا يصدر عن الواحد الا الواحد والله تعالي واحد من كل وجه
فلا يصدر عنه الا واحد يسمونه العقل الاول وقد تقدم ان مرادهم بالعقول
الملايكة وزعموا انه يصدر عن هذا الواحد ثلاثة اشيا نفس وعقل وفلك
لان هذا الواحد عالم بنفسه وعالم بمبدعه وممكن وله بكل وصف من
هذه الاوصاف الثلاثة اعتبار يوجب به فبعلمه بنفسه صدر عنه نفس
وبعلمه بمبدعه صدر عنه عقل وبكونه ممكنا صدر عنه فلك فلو صدر عنه
تعالي ثلاثة اشيا لزم ان تكون صادرة عن اشيا والجواب منع ان الواحد لانه

يصدر منه ا

مثلا العشرة واحد ولا زيد يد فلا يصح جريان ما ذكر فيها وسميت الاولي
عقلية لان الفاصل لبعضها عن بعض المميز له هو العقل **وذكر في التبصرة**
لابي المعين من مشايخ السادة الحنفية **ان كون الواحد من العشرة واليد
من زيد غيره** اي غير العشرة وزيد وتذكير الضمير لتغليب المذكر **مما لم
يقل به احد من المتكلمين** من اهل السنة وغيرهم **سوي جعفر بن
الحارث** من المعتزلة **وقد خالف في ذلك جميع المعتزلة وعد ذلك**
القول **من اجل جهالته** اي جهله اي مجهولاته **وهذا** اي كون الواحد من العشرة
غيرها مما لم يقل به احد **لان العشرة اسم لجميع الافراد** اي لمجموعها بالمطابقة
متناول لكل فرد منها بالتضمن **مع** تناوله لكل من **اغيارها** كذلك **فلو
كان الواحد من العشرة غيرها** اي العشرة **لصار غير نفسه** اذ يلزم من
مغايرته للعشرة مغايرته لكل واحد من افرادها وهو من افرادها كما اشار اليه
بقوله **لانه من العشرة** فيلزم ان يكون غير نفسه **ولزم ان تكون العشرة
بدونه** وكذا يلزم من مغايرة اليد لزيد كونها غير نفسها اذ مغايرتها له
تستلزم مغايرتها لكل جزء من اجزايه وهي من اجزايه فيلزم ان تكون غير نفسها
وهو معني قوله **وكذا لو كان يد زيد غيره لكان اليد غير نفسها** اي
واللازم في الصورتين محال واستحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
وهذا مبني كما تري علي ان مغايرة الشي للشي توجب مغايرته لكل جزء من اجزايه
وهو ممنوع فان السبب في تغاير الجزء للكل ولما عدا ذلك الجزء من باقي الاجزا
اختلاف المفهومين وهو مفقود في الجزء بالنظر الي نفسه والي هذا اشار
الشارح بقوله **هذا كلامه** اي صاحب التبصرة **ولا يخفي ما فيه** ثم اشار
الي تعديد الصفات العلية بقوله **وهي اي صفاته الازلية** وفيه اشارة
الي ان الضمير عايد علي الموصوف بقيده فهو قايم مقام الاسم الظاهر مع
قيده **العلم وهي صفة** انث الضمير مراعاة لما بعده وهو الخبر لكونه محط
الفايدة فكان ارجح من مراعاة ما قبله وهو المبتدا لكونه مبدا الفايدة **ازلية**
هذا قدر مشترك بين جميع الصفات العلية فاخرج ما عدا العلم بقوله
تنكشف المعلومات انكشافا تاما والمراد بالمعلومات ما من شانه
ان يعلم موجودا كان او معدوما محالا كان او ممكنا جزئيا او كليا حادثا او

قديما متناهيا او غير متناه ولو ابدل المعلومات بالمذكورات اي مما من شانه ان يذكر ويمكن ان يعبر عنه لكان اولي حذرا من لزوم الدور وفي قوله **عند تعلقها بها** اشارة الي دفع ايراد حاصله ان المعلومات جميعا لو كانت منكشفة له تعالي لزم ان يكون عالما في الازل بان زيدا دخل الدار وهو جهل تعالي الله عنه ووجه اللزوم ان العلم صفة ازلية لا تتغير ولا تتبدل وهذه الشبهة هي شبهة منكري العلم بالجزئيات قبل وقوعها وتنسب الي جماعة من الفلاسفة قايلين بانه لو كان تعالي عالما في الازل بان زيدا مثلا سيدخل الدار فيما لا يزال ثم دخلها فيما لا يزال فاما ان يستمر العلم الاول او يتغير بالعلم بانه دخل والاول يستلزم الجهل والثاني التغير في صفاته تعالي وكلاهما نقص تعالي الله عنه وحاصل الدفع ان الموجب لانكشاف المعلوم ليس نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل الدار فيما لا يزال فاذا دخل زال ذلك التعلق وخلفه تعلق بانه دخل فلم يلزم من ذلك تغير امر حقيقي في ذاته بل تغير التعلق الذي هو من قبيل الاضافات الاعتبارية لا الصفات الحقيقية علي المفروض وامن الجهل بالتزام الجهل وهو جهل واجاب في شرح المواقف كغيره بجواب اخر وهو ان علمه تعالي لا يوصف بماض ولا حال ولا ات لاستحالة جريان الزمان عليه سبحانه فنسبة الازمان اليه واحدة فالتغير علي علمه سبحانه بتغير الازمنة لا يتصور هذا حاصل كلامه وهذا الجواب بعينه سياتي في كلام الشارح واجاب بعض المحققين من متاخري المتكلمين بان الفلاسفة لا يقولون بما نسب اليهم علي هذا الوجه المقرر وانما يقولون بان علمه سبحانه لا يتعلق بالجزئيات علي وجه جزئي يتغير باختلاف الزمان لاستحالة جريان الزمان عليه سبحانه وتعالي وانما يتعلق بكل من المتجددات وجوداته وعدماته متقيدا بوقت الوجود والعدم علي وجه كلي لا يتغير ولا يتبدل فكل من المتجددات قبل وجوده وبعد وجوده ووقت وجوده معلوم الوجود له سبحانه في وقت وجوده تفصيلا وكذا يصدق علي كل منها قبل عدمه ووقت عدمه وبعده انه معلوم العدم له سبحانه في وقت عدمه ونقل عن الشيخ الكامل صاحب الفتوحات المكية انه اجاب عنهم بان

مراد ثم

مراد ثم انه سبحانه عالم بالجزئيات في ضمن الكليات علي وجه التفصيل من غير احتياج الي تحليل وتفصيل كما في علم المخلوق فارادوا المبالغة في التنزيه فاخطاوا في التعبير هذا حاصل كلامه وعلي هذا ليس في العالم من ينكر تعلق العلم بالجزئيات وان وقع ذلك من بعض المقلدين فهو خطا في الفهم عن اسلافهم **والقدرة وهي صفة ازلية توثر الوجود في المقدورات** خرج بهذا القيد ما عدا القدرة الازلية من الصفات الازلية ولو ابدل المقدورات بالممكنات لكان اولي ليلا يلزم الدور علي سنن ما مر وقوله **عند تعلقها بها** ليس قيدا للاحتراز بل هو اشارة الي دفع اشكال تقريره انه يلزم من ازلية القدرة ازلية المقدورات وهو محال ببرهان التسلسل وغيره وتقرير الجواب ان تاثير القدرة في المقدورات ليس لذاتها حتي يلزم ما ذكر بل علي وفق الارادة والارادة انما تتعلق بها فيما لا يزال فكذا القدرة تنبيه كما ان تعلق القدرة تابع لتعلق الارادة كذلك تعلق الارادة تابع لتعلق العلم فالله تعالي عالم في الازل بما يكون ومما لا يكون وبما يكون في اي وقت يكون فتتعلق الارادة بما تعلق العلم به بوجوده في وقت وجوده فتتعلق به القدرة في ذلك الوقت فالترتب في تعلق الصفات لا في نفس الصفات لاستحالة ذلك عليها لكونها ازلية **والحيوة وهي صفة ازلية توجب** اي تثبت **صحة العلم** الصحة تنطلق بمعنيين الامكان والثبوت وكلاهما صحيح والثاني لكونه اخص اولي بل متعين بالنظر لما نحن فيه وهو تعريف الحيوة الازلية لان العلم بالنسبة اليه سبحانه وتعالي واجب **والقوة وهي بمعني القدرة** اي المبالغة فيها وهذا انما في القول بان الشارح اشار الي انما تستفاد فان لانه وان كان بمعني المبالغة في القدرة فهو بيان لما اريد بالقدرة اذ لا تفاوت في القدرة القديمة فرجع الامر الي الترادف **والسمع وهي صفة ازلية** وحذف هذا القيد من حد السمع والبصر والارادة للعلم به اذ الكلام في الصفات الازلية **وهي صفة تتعلق بالمسموعات والبصر وهي صفة تتعلق بالمبصرات** لو ابدل المسموعات بالاصوات اذ هي متعلق السمع والمبصرات بالمشاهدات لكان اولي ليلا يلزم الدور وذهب جماعة من العلما الي ان كل صفة من صفاته تعالي تفعل فعل اخواتها متميزا لصفاته العلية

عن صفات المخلوقين وممن ذكره بعض شراح السنوسية واعلم ان الجمهور علي ان
صفات السمع والبصر صفتان زايدتان علي العلم تنكشف بهما المسموعات
والمبصرات اتم انكشاف وذهب طايفة كالاشعري الي انهما نوعان من العلم
ينكشف بهما ما ذكر وعليه فيرجع ثلاث من الصفات الي صفة واحدة وهي
العلم قال بعض المحققين واما باقي المحسوسات من المشمومات والمذوقات
والملموسات فالمحققون علي انه لا يحتاج فيها الي اثبات صفات تدرك بها
بل يكفي في ادراكها اثبات صفة العلم ولما كان البصر في حقنا يتوقف علي
خروج اشعة من القوة الباصرة تمتد الي ان تقع علي المراي فتنطبع صورته في
الحدقة فتتاثر الحاسة بذلك ثم ان الصورة بعد غيبوبة المراي تنطبع في الحس
المشترك ثم بعد غيبوبتها عن الحس المشترك للاشتغال بغيرها تنطبع في
الخيال والسمع في حقنا يتوقف علي وصول هواء متكيف بكيفية الصوت
الي الصماخ فتتاثر الحاسة بذلك بوصول ذلك الهواء وقرعه للعصبة المفروشة
في مقعره كجلدة الطبلة والله سبحانه متعال عن توقف سمعه وبصره علي شيء
من ذلك اشار الشارح الي تنزهه سبحانه عن ذلك بقوله **فندرك** المسموعات
والمبصرات **ادراكا تاما لا علي سبيل التخيل** اي ملاحظة ما في الخيال الناشي
عن انطباعه في الحس المشترك الناشي عن انطباعه في الحدقة وهذا راجع الي
البصر وقوله **والتوهم** اي ادراك المعاني الجزئية المنتزعة من المحسوسات
من غير ان تتادي اليها من طرق الحواس الظاهرة كصداقة زيد وعداوة
عمرو مع قوله **ولا علي طريق تاثر حاسة** راجع للسمع والبصر وقوله **ووصول
هواء** راجع للسمع ثم ان قوله لا علي سبيل التخيل الي اخره جواب عن اعتراض
اورده من ينكر السمع والبصر في حقه تعالي تقريره ان السمع والبصر مشروطان
بما لا يتصور في حقه من التخيل والتوهم وتاثر الحاسة ووصول الهوا الي غير
ذلك مما لا يتصور في حقه تعالي وحاصل الجواب ان اشتراطهما بما ذكر ممنوع
لنا من قياس الغايب علي الشاهد ومن الغفلة عن كون حقيقته تعالي
مخالفة لساير الحقايق علي ان توقف سمعنا وبصرنا علي ذلك ليس لامر عقلي
يوجبه العقل بل لمجرد جريان عادة الله سبحانه وتعالي بذلك **ولا يلزم من
قدمهما** اي السمع والبصر **قدم المسموعات والمبصرات** جواب عن اعتراض اخر

اورده مولاي تقريره انه يلزم من اثبات السمع والبصر له تعالي قدم المسموعات
والمبصرات وذلك يستلزم قدم العالم وهو محال وحاصل الجواب منع الملازمة
كما لا يلزم من قدم العلم والقدرة قدم المعلومات والمقدورات لانها
اي السمع والبصر والعلم والقدرة **صفات قديمة تحدث** اي تتجدد **لها
تعلقات بالحوادث** عند وجود الحوادث **والارادة والمشية** جمع بينهما
اشعار بترادفهما كما صرح الشارح بذلك في قوله **وهما عبارتان عن صفة**
ازلية وحذف ذلك لان الكلام في الصفات الازلية كما مر **توجب** اي تثبت
تخصيص اي تخصص **احد المقدورين** من الوجود والعدم **في احد الاوقات**
يصح ان يكون متعلقا بتخصيص او بالوقوع وهذا اقرب معني والاول صناعة
لان عمل المصدر موخرا ضعيف **مع استوا نسبة القدرة الي الكل** اي كل
واحد من الطرفين والاوقات بخلاف الارادة فان لها اختصاصا بالطرف
الواقع في الوقت الذي وقع فيه فليس نسبتها الي الطرفين في كل الاوقات
علي السواء كالقدرة وقوله **وكون تعلق العلم تابعا للوقوع** عطف علي استواء
فان كان الواقع الوجود تعلق علم الله به او العدم فكذلك قال في المواقف
احتجوا اي علي ثبوت الارادة بان الضدين نسبتهما الي القدرة سوا اذ كما يمكن
ان يقع بها هذا يمكن ان يقع بها بلا فرق وكل واحد منهما نسبته للاوقات
سوا فلا بد من مخصص وليس هو القدرة للاستوا ولا العلم لانه تبع للوقوع فلا
يكون الوقوع تبعا له للدور فهو امر ثالث انتهي وهو ايضاح لكلام الشارح وقوله
فهو اي المخصص امر ثالث اي وهو الارادة **وفيما ذكر** من ان الارادة والمشية
صفة ازلية **تنبيه علي الرد علي من زعم ان المشية قديمة والارادة حادثة
قايمة بذات الله تعالي** وهم الكرامية بناء علي معتقدهم الفاسد من جواز
قيام الحوادث بذاته تعالي ووجه الرد عليهم عدهما من الصفات الازلية
القايمة بذاته تعالي **وعلي من زعم ان معني ارادة الله تعالي فعله انه
ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب** اطناب لفهمه من قوله ولا مكره **ومعني
ارادته فعل غيره انه امر به** وهم طايفة من معتزلة بغداد زعموا ان له سبحانه
ارادتين احدهما متعلقة بفعله والاخري متعلقة بفعل العبد ومفهوم
الاولي عدمي وهو تجرد فعله تعالي عن الاكراه والسهو والمغلوبية ومفهوم

الثانية وجودي وهو امره تعالى للعبد بالفعل والمراد بالامر الطلب المعرف
باقتضا فعل غير كف مدلول عليه بغير كف لا ايقاد الامر بالمعنى المذكور نوع
من الكلام النفسي والمعتزلة لا يقولون به لانا نقول لا نزاع للمعتزلة في ثبوت
ذلك الطلب المستفاد من اللفظ وقيامه بذاته تعالى اذ لا يسعهم انكار ذلك
ضرورة عدم انكار التكليف ولكنهم لا يجعلونه من اقسام الكلام النفسي بل يجعلونه
الارادة ووجه الرد عليهم عد الارادة من الصفات الوجودية الازلية القايمة
بذاته تعالى من غير تفرقة بين تعلقها بفعله تعالى وبين تعلقها بفعل العبد
كيف يكون معنى ارادته تعالى فعل غيره انه امر به **و**الحال انه **قد امر كل مكلف**
بالايمان وساير الواجبات باتفاق من جميع الفرق **ولو شا** ذلك **لوقع** لكنه
لم يقع من اكثر المكلفين فتعين ان الارادة غير الامر ويدل على ذلك قوله
تعالى ايضا ولو شا ربك لامن من في الارض كلهم جميعا اي لو شا ايمانهم
لامنوا لكن اكثرهم لم يومنوا فلم يشا ايمانهم وقوله صلى الله عليه وسلم ما شا
الله كان وقد تلقته الامة بالقبول ودار على لسان حملة الشريعة سلفا وخلفا
ولا عبرة بمن اخرجه عن ظاهره لغير دليل **والفعل والتخليق** كل منهما ه
عبارة عن صفة ازلية تسمى التكوين وفيه اشارة الى ان الفعل والتكوين
والتخليق اي الايجاد مطلقا الفاظ مترادفة بمعنى واحد وهو الصفة المذكورة
اما التخليق بمعنى ايجاد الصورة او بمعنى التقدير اي التحديد بحد مخصوص
وصورة مخصوصة فسياتي في كلامه انه تكوين مخصوص وفي قوله وسيجي
وسيجي تحقيقه اي اثباته بدليله اشارة الى انه ليس الغرض من ذكره ه
ههنا اثباته بالدليل لان لذلك مبحثا مستقلا لسنا بصدده الان بل
الغرض من ذكره ههنا انه داخل في عداد الصفات الازلية القايمة بذاته
تعالى **وعدل عن لفظ الخلق** الاخصر الى لفظ التخليق **لشيوع استعماله**
اي الخلق **في المخلوق والترزيق هو تكوين مخصوص صرح به** جواب عما
يقال ان غرضه اثبات صفة ازلية كلية هي التكوين فما فايدة التصريح ه
بهذا الجزئي فاجاب بانه انما صرح به **اشارة الى ان مثل التخليق** بمعنى
ايجاد الصورة او التقدير على الوجه المخصوص **والتصوير** بمعنى ايجاد الصورة
فهو مرادف للتخليق بالمعنى الاول **والترزيق** اي ايجاد الرزق **والاحياء**

والاماتة

والاماتة معناها ظاهر **وغير ذلك مما اسند الى الله تعالى كل منها**
راجع رجوع الجزئي الى الكلي **الى صفة حقيقية ازلية قايمة بالذات وهي**
التكوين يعني انها هي الا انه اعتبر تعلقها بشي خاص فان هذه الصفة الحقيقية
الازلية كما سياتي لا تعلق لها بشي في الازل كالقدرة والارادة نعم يعرض لها
فيما لا يزال تعلقات مخصوصة بحسب خصوصيات المكون يحدث لها بذلك
التعلقات اسما مخصوصة فان تعلقت بالخلق على الوجه المخصوص سميت تخليقا
او الصورة سميت تصويرا او الرزق سميت ترزيقا او الحيوة سميت احيا او الاماتة
سميت اماتة الى غير ذلك **لا كما زعم الاشعري من انها اضافات** اي ه
تعلقات تعرض للقدرة والارادة **وصفات** اي صفات افعال **لله تعالى**
والكلام هو صفة ازلية كما يفهم من عطفه على العلم **عبر عنها بالنظم** اي
المنظوم فقيد مخرج لما عدا الكلام من الصفات الازلية **المسمى بالقران** كما يسمى
بذلك الصفة الازلية التي هي مدلول ذلك بطريق الاشتراك اللفظي اذ لا
حصر في العبارة وان اقتضت بحسب الظاهر ان القران اسم للنظم لا للصفة
فيرد عليهم ان ذلك لا يلايم قواعد هذا الفن لان المعنى عندهم بالقران
اولا وبالذات هو الصفة الازلية لان غرضهم البحث عن الذات والصفات نعم
هو ملايم لاصول الفقه حيث عرف اربابه القران باللفظ المنزل على محمد صلى
الله عليه وسلم لان غرضهم البحث عن الالفاظ التي يستنبط منها الاحكام ويمكن
وقوف المجتهد عليها وقد عرفت الجواب ومن اطلاقه في هذا الفن على ه
الصفة الازلية قولهم القران كلام الله غير مخلوق كما سياتي وقوله **المترتب**
او المركب كما في بعض النسخ وصف ثان للنظم وليس وصفا للقران **وذلك**
اي كون الكلام صفة ازلية عبر عنها بالنظم الى اخره **ان كل من يامر وينهى**
ويخبر اقتصر على هذه الانواع الثلاثة وان لم تنحصر انواع الكلام فيها لانه
ليس بصدد التقسيم **يجد من نفسه معنى** اي معنى صادرا من نفسه ولو قال
في نفسه اي معنى قايما بنفسه لكان اولى واوضح وسمى هذا العلم وجدانا لحصوله
للشخص اذا راجع وجدانه وفي قوله **ثم يدل** من يجد ذلك المعنى في نفسه **عليه**
المخاطب **بالعبارة او الكتابة او الاشارة** اشارة الى ان الوجدان سابق على
العبارة ونحوها والى ما سياتي من ان للشي وجودات اربع ولم يذكر الوجود في

في الاعيان لان كلامه فيما يدل به لا فيما يدل عليه ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان المعنى المذكور العلم لا الكلام النفسي كما هو المدعى اشار الى الجواب بقوله **وهو غير العلم** لوجوده حيث لا علم **اذ قد يخبر الانسان عما لا يعلمه** لا ثبوتا ولا انتفا كما اذا كان شاكا في وقوع النسبة فان المعنى المذكور حاصل له بالوجدان مع عدم العلم وهذا دليل قطعي على انه غير العلم ثم ترقى الى ما هو ابلغ من ذلك بقوله **بل يعلم خلافه** كما اذا اخبر بوقوع نسبة ما وهو عالم بارتفاعها اذ لا شك في انه حال الاخبار يجد في نفسه معنى ايجابيا يدل عليه بالعبارة مثلا وليس ذلك المعنى علما بوقوع النسبة ولا اعتقادا ولا ظنا له ولا شكا فيه اذ لا يجامع شي منها العلم بارتفاع النسبة وبهذا اندفع ما توهم من ان ما ذكره انما يدل على مغايرة ذلك المعنى لليقين دون ساير الادراكات ومنشا التوهم الغفلة عن قوله بل يعلم خلافه اذ لو لاحظه المتوهم ذلك لعلم ان شيا منها لا يجامع العلم بخلافه كما تقدم فيعلم المغايرة قطعا وكذا لا يرد الاعتراض بان ذلك لا يتم في الواجب لان الاخبار بوقوع النسبة مع العلم بارتفاعها كذب يستحيل في حق الواجب لتعاليه عن النقايص مطلقا قطعا ولا يصح قياسه على الشاهد لعدم افادته فلا ينهض بذلك الدليل على قيام العلم النفسي بذات الواجب ووجه عدم الوروده انه ليس غرض الشارح بهذا اثبات الكلام النفسي بل تصوير الكلام النفسي والكشف عن حقيقته لخفائها ولذلك انكره المعتزلة واما اثباته له تعالى بالبرهان فسيجي بعد اسطر وقد علم من هذا التصوير كما علم ايضا من صدر كلامه ان الكلام النفسي عبارة عن مدلول الكلام اللفظي وقد نبه القوم على المغايرة فيما بينهما بان الكلام النفسي شي واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه اي المترجم من لغة او لغات المختلفة بالازمنة والامكنة والاقوام وغير المتغير غير المتغير بل ربما يدل عليه بغير العبارة عنه مثل الكتابة والاشارة كما نبه عليه الشارح ووجوده مع انعدام العبارة يستلزم المغايرة بينهما قطعا لاستحالة كون الشي الواحد حاصلا وغير حاصل فان قيل يمكن ان يكون ذلك المعنى هو الارادة فلا يدل على المدعى فالجواب ما اشار اليه بقوله **وهو غير الارادة لانه** اي كل من يامر الى اخره **قد يامر بما لا يريده** فقد

وجد

وجد هذا المعنى مع انتفا الارادة وفي قوله **كمن امر عبده قصدا الى اظهار عصيانه وعدم امتثاله اوامره فيه** مناقشة بان الحاصل في هذه الصورة صيغة الامر لا حقيقته التي هي الامر النفسي فلم يوجد ههنا طلب كما لم توجد ارادة **ويسمى هذا المعنى المذكور كلاما نفسانيا** لهذه التسمية **على ما اشار اليه الاخطل** وهو ممن يوثق بعربيته **بقوله ان الكلام لفي الفواد** اي القلب او المعنى الذي في القلب **وانما جعل اللسان على الفواد دليلا** حيث حصر الكلام على ما في الفواد اي حقيقة بدليل قوله وانما جعل اللسان الى اخره لاشعاره بان تسمية الكلام اللساني كلاما مجاز باعتبار دلالته على ما في الفواد او بانه مقصود لغيره بتقدير كونه حقيقة ايضا **وبنا على ما قال عمر رضي الله عنه اني زورت** اي صورت **في نفسي مقالة** وجعلتها على جانب منها حيث اوقع المقالة على المصور في نفسه فدل ذلك على تسمية ما في النفس كلاما والاصل في الاطلاق الحقيقة والمقال والكلام مترادفان لغة **وكثيرا ما تقول لصاحبك** في العرف العام **ان في نفسي كلاما اريد ان اذكره لك** ولما فرغ من تصوير الكلام النفسي واثباته بادلة ثلاثة لغويين نظم ونثر وعرفي شرع في اثباته له تعالى بالدليل القطعي من الاجماع وتواتر النقل عن الانبيا لكون المسئلة من المسايل القطعية فقال **والدليل على ثبوت صفة الكلام** له تعالى **اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام على انه تعالى متكلم** تنازعه كل من اجماع ونقل وقوله **مع القطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام** تحرير للدليل وتطبيق له على المدعى اذ المدعى بدون هذه الضميمة الى الدليل اخص مما دل عليه الدليل اذ المدعى ثبوت الكلام النفسي له تعالى والمستفاد من الدليل انه تعالى متكلم والكلام كما يصدق بالنفسي يصدق باللفظي فتقول المعتزلة المراد اللفظي ومعنى كونه تعالى متكلما به انه خالق له في غيره كالشجرة ووجه التطبيق بهذه الضميمة ان الاجماع والتواتر دلا على صدق متكلم عليه تعالى ويستحيل صدق المشتق على ذات مع عدم ثبوت معنى المشتق منه لتلك الذات ولا يخفى ان المتكلم مشتق من التكلم ولا معنى له لغة الا الاتصاف بالكلام لا خلق الكلام في الغير كما زعمت المعتزلة والتكلم ماخوذ من الكلام فلا معنى للكلام في صفه تعالى

الا الصفة القايمة بذاته تعالي اذ يستحيل ثبوت الكلام التكلم الذي هو الاتصاف
بالكلام من غير ثبوت صفة الكلام لايقال اللازم من الدليل مع هذه القاعدة
ثبوت اتصافه تعالي بالكلام الصادق باللفظي كالنفسي فما المعين للنفسي
لانا نقول المعين له القطع باستحالة كونه تعالي محلا للحوادث ثم اشار الي نتيجة
ما تقدم من قوله وله صفات الي هنا بقوله **فثبت** بهذا الدليل مع الادلة
الدالة علي ثبوت ما قبل صفة الكلام من الصفات الازلية **ان الله تعالي صفات**
ثمانية عند الماتريدية هي العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والارادة
والتكوين والكلام واما عند الاشاعرة فسبعة باسقاط التكوين كما مر وكما
سياتي وزاد جماعة منهم البقا بدل التكوين فصارت ثمانية عندهم ايضا واسقط
لفظ المشية لكونها مرادفة للارادة كما مر **ولما كان في الثلاثة الاخيرة**
زيادة نزاع وخفا يعني ان اصل النزاع اي الخلاف والخفا ثابت في جميع هذه
الصفات ولذا انكرها المعتزلة كالفلاسفة واختصت هذه الثلاثة الاخيرة
بزيادة النزاع والخفا ولذلك **كرر الاشارة** فيما ياتي **الي اثباتها وقدمها**
ولما كان الباعث له علي تكرير الاشارة الي اثباتها وقدمها ما ذكر وكان اخرها
في الذكر وهو الكلام اشد خفا واشهر نزاعا واوفر تفصيلا وتعيينا وكان ما
قبله في ذلك وهو التكوين يليه فيما ذكر وما قبل التكوين وهو الارادة يليه
في ذلك عكس في الاعادة ترتيب الابتدا فقدم الكلام علي التكوين والتكوين
علي الارادة **وفصّل الكلام بعض التفصيل فقال وهو اي الله تعالي**
متكلم بكلام هو صفة له ضرورة امتناع اي استحالة **اثبات المشتق**
للشي لمتكلم اغنا مع قوله متكلم بكلام عنه اذ لا معني لكونه متكلما به الا كونه صفة له
وحاصل الجواب ما اشار اليه بقوله وفي هذا اي في التصريح بذلك **من غير**
قيام معني ماخذ الاشتقاق كالكلام ومعناه الصفة القايمة بذاته تعالي
والضمير في به للشي **وفي هذا** اي قوله هو صفة له **رد علي المعتزلة حيث ذهبوا**
الي انه متكلم بكلام هو قايم بغيره كالشجرة واللوح المحفوظ اذ لا كلام عندهم
الا المولف من الاصوات والحروف فيستحيل قيامه بذاته تعالي لاستحالة
كونه تعالي محلا للحوادث ونحن لا ننكر ان المولف من الحروف والاصوات قايم
بذاته بل نثبت وراه صفة ازلية قايمة بذاته وقوله **ليس صفة له** خبر ثان ٥

ازلية وصف ثان للكلام ولا يخفي ان هذا الوصف لازم للاول اذ قيامه بذاته
تعالي يستلزم كونه صفة ازلية كما اشار اليه الشارح بقوله **ضرورة امتناع** اي
استحالة **قيام الحوادث بذاته تعالي** وفي دعوي الضرورة بحث اذ كيف
يكون استحالة قيام الحوادث بذاته تعالي ضرورية مع الاحتياج في اثباتها الي
انظار دقيقة وابحاث عميقة ودفع شبه وايرادات مذكورة في الكتب المبسوطة
نعم هي مقطوع بها من طريق النظر والاستدلال فلو قال للقطع بامتناع قيام
الحوادث بذاته تعالي لاندفع الاشكال **ليس من جنس الحروف والاصوات**
الاصوات جمع صوت وهو كيفية جرسية تعرض للهواء المنضغط اي المنحبس فان
اعتمدت علي مخارج من مخارج الحروف فحرف والا فصوت ساذج فعطف الاصوات
علي الحروف من عطف الاعم علي الاخص **ضرورة انها اعراض** فانها معان لا
تقوم بنفسها بل بغيرها اذ هي كيفيات قايمة بالهواء المنضغط كما مر **حادثة**
وصف لازم لكل عرض **مشروط** عقلا **حدوث بعضها** هو ما بعد الحرف ٥
الاول **بانقضا البعض** هو الحرف الاول بالنسبة الي الثاني والثاني بالنسبة
الي الثالث وهكذا وكذا القول في الاصوات الساذجة وسكت عن ذلك لانها
ليست في القران بل الموجود فيه هو الحروف اذ الاصوات الساذجة لا فايدة
فيها فينزه القران عنها وفي قوله **لان امتناع التكلم بالحرف الثاني** ٥
بدون انقضا الحرف الاول بديهي اي يدركه كل عقل سليم باول توجهه اشارة
الي ان حدوث ما بعد الحرف الاول محسوس لا يحتاج الي دليل برهاني واما
الدليل علي حدوث الاول فانقضاوه عند حدوث ما بعده اذ ما ثبت قدمه
يستحيل عدمه وهذا الدليل يجري فيما بعد الاول ايضا لما مر من ان حدوث
الثالث مشروط بانقضا الثاني وهكذا فالدليل علي حدوث ما بعد الاول
شيان الحس والانقضا وعلي حدوث الاول شي واحد وهو الانقضا **وفي هذا**
اي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات مع اغنا قوله صفة ازلية عنه اذ الازلي
لا يكون من جنس الحروف والاصوات **رد علي الحنابلة** وهم طايفة ينتسبون
الي الامام احمد بن حنبل ويزعمون انهم علي طريقته وحاشاه من ذلك **والكرا**
مية قد تقدم انهم ينسبون الي محمد بن كرام وابتداعه مشهور **القايلين بان كلامه**
تعالي عرض مركب من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك انه عرض الي اخره

فهو قديم وهذا يقتضي ان الكرامية قايلون بانه حروف واصوات مع كونه قديما
قايما بذاته تعالي كقول الحنابلة وفيه نظر اذ القايل بذلك الحنابلة خاصة ٥
واما الكرامية فوافقوا الحنابلة في انه حروف واصوات وخالفوهم في قدمها
وزعموا انها مع حدوثها قايمة بذاته تعالي لما مر من انهم يجوزون قيام
الحوادث بذاته تعالي فلم يضطروا الي التزام ما تشهد البديهة باستحالته
من قدم المولف من الاصوات والحروف وراوا ان مخالفته الدليل اهون من
مخالفة الضرورة كما قال الشارح رحمه الله في بعض كتبه قال في شرح المواقف
والكرامية وافقوا الحنابلة في انها حروف واصوات وسلموا انها حادثة
لكن زعموا انها قايمة بذاته لتجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالي انتهي وهو
اي الكلام النفسي صفة الصفة تنطلق بمعان منها المشتق ومنه قول النحويين
الصفة ما دل علي ذات مبهمة باعتبار حدث معين ومنها النعت ومنها
المعني القايم بالذات وهو المراد هنا كما اشار اليه بقوله اي معني قايم
بالذات خرج بذلك الكلام اللفظي لاستحالة قيام الحوادث بذاته تعالي لما
مر منافية للسكوت قيد مخرج لما عدا الكلام النفسي من الصفات الازلية ٥
وانطبق به الحد علي المحدود وقوله الذي هو ترك التكلم مع القدرة عليه وصف
كاشف عن حقيقة الموصوف خرج مخرج التعريف له ونظير ذلك الوصف في
قوله الالمعي الذي يظن بك الظن كان قد راي وقد سمعا فالذي يظن بك
الي اخره وصف كاشف عن حقيقة الالمعي خرج مخرج التعريف له وكانه قيل ما
حقيقة الالمعي فقال الذي يظن بك الظن الي اخره اي الذي لا يتخلف ظنه ٥
لصدق فراسته وحذقه وقوله مع القدرة عليه فصل مخرج للخرس ونحوه لانه
ترك للتكلم مع العجز عنه والآفة عطف علي السكوت وكان الاحسن في التقابل
ان يقول والخرس اذ التقابل بين الكلام والخرس الذي هو تركه لا بين الكلام
والآفة التي هي سبب الخرس اللهم الا ان يقال لو عبر بذلك لاحتاج الي ذكر
المقابل الثالث المذكور في الشرح فعدل عن ذلك اختصارا مع ظهور المراد
وقوله التي هي عدم مطاوعة الآلات وصف كاشف عن حقيقة الآفة علي
سنن ما مر وقوله اما بحسب متعلق بعدم الفطرة اي الخلقة بان خلق ٥
الانسان علي عدم المطاوعة كما اي كالعدم الذي في الخرس او بحسب ضعف

اي الآلات وقوله وعدم بلوغها حد القوة تفسير والاضافة في حد القوة
بيانية او من اضافة الاعم الي الاخص كمسجد الجامع كما العدم الذي في الطفولية
فان قيل هذا اي قوله منافية للسكوت والآفة مع تفسيرهما بما ذكره الشارح
مرجع الاشارة هو منشا السوال وحاصله ان هذا انما يصدق علي الكلام ٥
اللفظي دون الكلام النفسي اذ السكوت والخرس انما ينافي التلفظ فلا يكون
الحد صحيحا لعدم تناوله المحدود وهو النفسي علي انه لا يتناول اللفظي ايضا ٥
بتفسير الشارح الصفة بالمعني القايم بالذات قلنا المراد السكوت والآفة
الباطنيان بان لا [illegible] من التدبير والادارة علي ما ضبطه بعض المحققين ٥
في نفسه التكلم مع القدرة عليه او لا يقدر علي ذلك لعدم مطاوعة الآلات
النفسية اما بحسب الفطرة كما في الخرس النفسي في حق الابله او بحسب ضعف
الآلات النفسية وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فكما ان الكلام ٥
لفظي ونفسي فكذا ضده اعني السكوت والخرس فالسكوت والآفة اللفظيان
يقابلان اللفظي والنفسانيان يقابلان النفسي وفي جعل السكوت والآفة ضدين
للكلام تسمح اذ الضد حقيقة وصف وجودي فلو جعلهما منافيين كما عبر به
المصنف لسلم من التسمح والله تعالي متكلم بها اي بصفة الكلام النفسي امر
بها وكذا القول في قوله ناه مخبر واعلم ان الكلام كما انه مبدا المشتق يصح اطلاقه
علي الله تعالي وهو متكلم كذلك الامر والنهي والخبر مباد لمشتقات يصح اطلاقها
عليه تعالي وهي الامر والناهي والمخبر كما اشار الي ذلك بقوله امر ناه مخبر فان
قيل ما السر في جعل الكلام مبدا لهذه المشتقات دون الامر والنهي والخبر
مع انها هي المبادي للامر وما بعده بلا واسطة اجيب بان السر في ذلك ٥
الاشارة الي ان مرجع هذه المبادي جميعا هو الكلام اما بواسطة او بلا واسطة
فان قيل ما الفايدة في هذه الجملة اعني قوله والله تعالي متكلم بها امر ناه مخبر
مع ان المتكلم لا يكون متكلما ولا امرا ولا ناهيا بدون الكلام فالجواب ان الفايدة
ما اشار اليه بقوله يعني انه اي الكلام صفة واحدة ازلا وابدا لا تعدد فيها
ولا تكثر بحسب ذاتها وانما تتكثر فيما لا يزال الي الامر والنهي والخبر باختلاف
اي بسبب اختلاف التعلقات فالامر وغيره انواع اعتبارية لا حقيقية ٥
والفرق بينهما ان الحقيقية لكون كل منها مركبا من حقيقة الجنس مع فصل مقومه

مغايرة للجنس في حقيقته ومتغايرة فيما بينها ايضا بخلاف الاعتبارية فانها
لكون كل منها ليس مركبا من ذلك عين الجنس وانما تتميز عنه بمجرد الاضافة والاعتبار
فالكلام عين الامر باعتبار تعلقه بطلب ايجاد الفعل وعين النهي باعتبار تعلقه
بطلب الكف عن الفعل وعين الخبر باعتبار تعلقه بالاعلام بوجود الشيء او بعدمه
وهكذا فتكثره وتعدده بحسب تعدد التعلقات الحادثة فيما لا يزال لا بحسب ذاته
فانها متحدة لا تعدد فيها ولا تكثر **كالعلم والقدرة وسائر الصفات**
التي لها تعلق احترازا عن الحياة والبقا **فان كلا منها** اي من تلك الصفات
واحدة قديمة بحسب ذاتها **والتكثر والحدوث** اي التجدد **انما هو** اي كل
منهما **في التعلقات والاضافات** المتجددة فيما لا يزال ولا يلزم من حصول
التعلقات بعد ان لم تكن قيام الحوادث بذاته تعالى لان التعلقات امور اعتبارية
لا تحقق لها في الخارج فلا تتصف بواحد من القدم والحدوث واطلاق الحدوث
عليها مجاز كما اشرنا الى ذلك في تفسيره بالتجدد **لما ان ذلك بكمال التوحيد**
اذ يلزم على خلافه تعدد القدما والاليق بكمال التوحيد تقليلهما ما امكن
ولا ضرورة الى جعل كل من الامر وما بعده صفة حقيقية كما انه لا ضرورة الى
جعل من العلم بالنسبة الى كل معلوم والقدرة بالنسبة الى كل مقدور والارادة
بالنسبة الى كل مراد وهكذا صفات حقيقية وفي كلامه رد على مذهب من
ذهب الى تعدد العلم بتعدد المعلومات والقدرة بتعدد المقدورات
وهكذا فان ذلك يستلزم قيام علوم لا تتناهى وقدر لا تتناهى الى غير
ذلك بذاته تعالى والاليق بكمال التوحيد خلافه ثم لما لا يخفى لما ان قوله
لما ان ذلك الى اخره دليل خطابي ولا بد في المطالب الكلامية من كون
الدليل برهانيا مفحما للخصم ولما لحظ الشارح ذلك اشار الى دليل اخر بقوله
ولانه لا تكثر لا دليل على تكثر كل في نفسه واورد عليه ايضا انه ان اراد
عدم الدليل في نفس الامر فممنوع وان اراد عدم الدليل عنده فغير مفيد
على ان عدم الدليل لا يستلزم عدم المدلول الا ترى ان العالم دليل على
وجود الصانع والصانع موجود ازلا وابدا وجد العالم او عدم **فان قيل**
هذا السوال متوجه على ما قرر به كلام المصنف من ان الكلام صفة واحدة
تتكثر الى الامر والنهي والخبر وغير ذلك باختلاف التعلقات كالعلم والقدرة

وسائر الصفات وتقرير السوال ان الفرق بين الكلام وبين باقي الصفات لا
اذ كل من العلم والقدرة وغيرهما من سائر الصفات التي لها تعلق ما عدا
الكلام نوع من مطلق الصفة الازلية متحصل في نفسه لا تعدد فيه ولا تكثر
بحسب ذاته والتكثر انما هو في تعلقاته واما الكلام فانه جنس تحته انواع
كالامر والنهي والخبر والاستخبار والندا لا يعقل وجوده في الازل بدونها
كما اشار الى ذلك بقوله **هذه اقسام الكلام** اي انواعه **لا يعقل وجوده**
بدونها اذ وجود الجنس مجردا عن انواعه محال لانه لا يتصور وجود الجنس الا
في ضمن النوع كالحيوان فانه لا يتعقل وجوده الا في ضمن نوع من انواعه
كالانسان منه واقتصر على الثلاثة الاول لانها هي المذكورة في المتن في
ضمن امرناه مخبر **قلنا** كونها اقسام الكلام مسلم وكونه لا يعقل وجوده
بدونها **ممنوع** لان ذلك انما يلزم اذ لو كانت انواعا حقيقية لا اعتبارية
كما هو الواقع وهذا معنى قوله **بل انما يصير** الكلام **احد تلك الاقسام** اي
مسمى بواحد منها فاكثر **عند التعلقات** وههنا سوال مقدر وهو انه متى
تكون تلك التعلقات فاشار الى جواب ذلك بقوله **وذلك** اي صيرورته
احدها عند التعلقات **فيما لا يزال** واكد قوله بل انما يصير الى اخره بقوله
واما في الازل فلا انقسام اصلا فلا يسمى بواحد منها فيه كما ذهب اليه
ابو سعيد الخراز من الاشاعرة اذ وجود هذه الانواع بدون متعلقاتها
من المامور والمنهي والمخبر بفتح البا والمستخبر منه بفتح البا ايضا وما
اشبه ذلك كالمنادى محال وبل في كلامه للاضراب لا للابطال **وذهب**
بعضهم وهو الامام الرازي وهذا معنى قوله انما يصير الى اخره وحاصله
انه ذهب ~~الى انه~~ **الى انه** اي الكلام النفسي **في الازل خبر ومرجع** اي رجوع
الكل اي جميع اقسام الكلام ما عدا الخبر **اليه** اي الخبر رجوع الاخص الى الاعم
فكل منها خبر في المعنى **لان حاصل الامر** اي لازمه كما يدل عليه كلام
الشارح الاتي **اخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على**
الترك والنهي على العكس فحاصله اي لازمه اخبار عن استحقاق الثواب
على الترك والعقاب على الفعل اذ حقيقة الامر ايجاب الفعل وتحريم الترك
وحقيقة النهي على العكس واستلزام ذلك لما ذكره الشارح ظاهر وما ذكره

خاص بامر الايجاب ونهي التحريم اما امر الندب فيستلزم الاخبار باستحقاق الثواب
علي الفعل لا العقاب علي الترك ونهي الكراهة يستلزم نهي الاخبار باستحقاق
الثواب علي الترك لا العقاب علي الفعل **وحاصل الاستخبار** اي الاستعلام
الخبر عن طلب الاعلام وهذا بحسب حقيقته يستحيل علي الله تعالي فالمراد
به طلب الاعلام التقريري وبلازمه الاخبار بطلب ذلك **وحاصل الندا**
هو الاخبار بطلب الاجابة اذ حقيقته طلب الاجابة **ورد** هذا المذهب
بانا نعلم اختلاف هذه المعاني اي الخبر والامر وما بعده **بالضرورة**
فكيف يكون مرجع الكل الي الخبر **واستلزام البعض** هو الامر وما بعده
للبعض وهو الخبر **لا يوجب الاتحاد** بل يوجب التغاير ضرورة ان الملزوم غير
اللازم **فان قيل** اعلم ان في تنوع الكلام النفسي في الازل الي الانواع المذكورة
ثلاثة اقوال احدها وهو ما مشي عليه المصنف والشارح عدم التنوع والثاني
وهو قول الجمهور التنوع والثالث وهو قول الرازي المتقدم انه في الازل
خبر ومرجع الكل اليه اذا علمت ذلك فاعلم ان هذا السوال ليس واردا علي
خصوص عبارة المصنف والشارح اذ فيما تقدم من جواب السوال السابق ما
يدفعه وليس واردا علي خصوص غير ما ذهب اليه من القولين الاخرين بل هو
وارد علي القول باثبات الكلام في الازل الذي هو مذهب الجماعة الصادق
ذلك القول بكل من الاقوال المذكورة ولا يخفي ما اشتمل عليه هذا السوال
من التذبيح حيث لم يرد علي قول معين من الاقوال الثلاثة ولم يلحظ كون
الانواع اعتبارية او حقيقية وتقريره ان ثبوت صفة الكلام في الازل
يستلزم ثبوت جميع اقسامه فيه لما مر من ان وجود الجنس مجردا عن انواعه محال
ومن انواعه الامر والنهي والاخبار **والامر والنهي بلا مامور ومنهي سفه**
خال عن الحكمة **وعبث** لا فايدة فيه اذ فايدة الامر والنهي الامتثال ولا
يتعقل بدون المامور والمنهي والسفه والعبث محال علي الله تعالي وما
ادي الي المحال محال فاثبات الكلام في الازل محال **والاخبار في الازل**
بطريق المضي كذب محض لعدم مطابقته للواقع لتوقف المطابقة في
انا ارسلنا نوحا مثلا علي سبق زمن الارسال علي الاخبار في الازل والازل
لكونه عبارة عن عدم الاولية او عن استمرار الوجود لا يسبقه زمان بل ولا

يقارنه والكذب نقص يجب تنزيه الله تعالي عنه وما ادي الي المحال محال فاثبات
الكلام في الازل محال **قلنا** لما كان السوال واردا علي وجه الاجمال فصل
الجواب ليضمحل السوال فقال **ان لم نجعل كلامه** تعالي **في الازل امرا ونهيا**
وخبرا فلا اشكال لعدم ما يستلزم المحال من ثبوت الامر والنهي والاخبار
في الازل **وان جعلناه** في الازل **كذلك** اي امرا ونهيا وخبرا **فالامر في**
الازل لايجاب تحصيل المامور به لا في الازل حتي يلزم السفه والعبث بل
في وقت وجود المامور فيما لا يزال بصفة التكليف وهو معني قوله
وصيرورته اهلا لتحصيله اي المامور به **فيكفي** في ذلك الايجاب **وجود**
المامور في علم الآمر واقتصاره علي الايجاب مثال لا قيد والا فالامر النفسي
حقيقة في الندب كالايجاب علي الصحيح كما صرح به في اصول الفقه نعم
صيغته حقيقة في الايجاب فقط علي الصحيح واقتصر علي الامر لعلم النهي منه
بالمقايسة وقوله **كما اذا قدر الرجل ابنا له فامر بان يفعل كذا بعد**
الوجود تنظير واورد عليه ان الموجود في هذه الصورة هو العزم والتصميم
علي الامر وتخليه لا حقيقته واجيب بان ذلك يفرض فيما اذا اخبره الصادق
بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اي امر ابني ان يشتغل
باقتنا الفضايل فانقلوا اليه امري بل ربما يكتب ذلك بخطه ويامر بدفعه
اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينيذ العزم علي الطلب
او تخليه بل هو حقيقة الطلب ولا يعد ذلك سفها وحمقا بل كيسا وحزما
والسر في هذا الفرض مناسبة المنظر والمنظر به فان خبر الصادق لا يتخلف
عنه متعلقه كما ان علم الله تعالي لا يتخلف عنه متعلقه ولما فرغ من الجواب
عن الشق الثاني بالنسبة الي الامر والنهي شرع في الجواب عنه بالنسبة
الي الخبر فقال **والاخبار بالنسبة الي الازل لا يتصف بشي** اي بالوقوع
في شي **من الازمنة** ولما كان الايراد علي ثبوت الاخبار في الازل قياسا
شرطيا هو لو كان الكلام ثابتا في الازل كان الاخبار بطريق المضي ازليا
ولو كان ازليا لكان كذبا واللازم محال لتعاليه سبحانه عن ذلك فملزومه
وهو كون الاخبار في الازل بطريق المضي كذلك فملزومه وهو ثبوت الكلام
النفسي كذلك اجاب بمنع الملازمة واسند المنع بان ثبوته في الازل لا يستلزم

الاخبار بطريق المضي **اذ لا ماضي ولا مستقبل ولا حال بالنسبة اليه تعالى لتنزهه** تعالى في الازل وفيما لا يزال **عن** جريان **الزمان** عليه سبحانه وتعالى فجميع اخباراته تعالى الواقعة في الازل قبل وجود الزمان وكذا اخباراته الواقعة بعد وجود الزمان ليست زمانية وان قارنت الزمان وتوضيح ذلك ان الاخبار ضربان ازلي غير زماني وهو ما لا زمن له يقع فيه كاخبار الله تعالى قبل الزمان وبعده فلا يعتبر فيه الزمان على وجه الظرفية لتجرده عن الزمان وان اعتبر فيه على وجه القيدية بان كان حكمه مقيدا به كان يقول زيد موجود في الوقت الفلاني معدوم في غيره وداخل في الدار في وقت معين من وقت وجوده خارج عنها في غيره وزماني وهو ما يكون الزمان ظرفا له بنفسه لا للمخبر به كقولنا دخل زيد الدار او سيدخلها فان الزمن الواقع فيه الاخبار هو الحال وهو ظرف له بنفسه لا للمخبر به الذي هو الدخول اذ زمان الدخول في الاول الماضي وفي الثاني المستقبل والزمان معتبر فيهما على وجه الظرفية لا القيدية وذلك انما يتصور اذا كان المخبر بكسر البا زمانيا وعلم الله تعالى متعلق بالحادث على الضرب الاول تعلقا لا يتغير ولا يتبدل وعلى الثاني تعلقا يتغير ويتبدل لكن لا بالنظر الى ذاته تعالى لما علمت من استحالة جريان الزمان عليه سبحانه بل بالنظر الى زمان اخر وهو زمن التعلق التنجيزي فتعلق علمه تعالى بان زيدا سيدخل الدار وبان المومنين سيكون منهم مرضى يتغير ويتبدل بالتعلق التنجيزي الحاصل عند دخول زيد الدار وعند مرض البعض من المومنين وما ذكر في العلم قد يقع مثله في اخباره تعالى بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعدمه كذلك على وجه لا يعتبر فيه الزمان الا على وجه القيدية وتارة على وجه يتغير ويتبدل بان يتعلق بوجوده في وقت وجوده وبعدمه كذلك على وجه يعتبر فيه الزمان على وجه الظرفية وهذا التغير ليس بالنظر الى ذاته تعالى لما مر بل بالنظر الى زمان اخر وهو زمن تعلق الاخبار التنجيزي على سنن ما مر في العلم فقوله اذ لا ماضي الى اخره يعني ان المضي والحال والاستقبال انما يتعقل بالنسبة الى زمن الاخبار فاذا لم يكن ثم زمان البتة لم يتعقل مضي ولا غيره فقوله تعالى انا ارسلنا نوحا صيغة لفظية دالة على معنى قديم قايم بذاته تعالى هو

ارسال نوح الى قومه في وقت كذا وهذا لا زمان فيه بالنسبة الى الاخبار لتوقف تحقق الماضي والاستقبال على تحقق الحال وقد علمت انتفا كل منها عن اخباره سبحانه **لتنزهه عن الزمان كما ان علمه ازلي لا يتغير بتغير الزمان** وقد علمت من التفصيل السابق ان التغير في الضرب الثاني واقع في التعلق فقوله لا يتغير بتغير الزمان على اطلاقه وان نسب التغير في الضرب الثاني للعلم تجوزا **ولما صرح بازلية الكلام** اي بكونه صفة ازلية قايمة بذاته تعالى حيث قال هو صفة له ازلية **حاول** اي قصد **التنبيه على ان القران ايضا** كالكلام **قد يطلق على هذا الكلام النفسي الازلي القديم كما يطلق على النظم المتلو الحادث** وهو المنزل على محمد صلى الله عليه وسلم للاعجاز بسورة منه المتعبد بتلاوته المفتتح بالفاتحة المختتم بسورة الناس وفي ادخاله قد على الاطلاق في جانب الكلام النفسي وتجريده عنها في جانب الكلام اللفظي اشعار بان اطلاقه على اللفظي شايع عند اهل اللغة والقراء وعلماء اصول الفقه والفقه فان كلا من هذه الطوايف انما يبحث عن الالفاظ اما اهل اللغة فلان بحثهم عن الالفاظ من حيث مدلولاتها اللغوية واما القراء فلان بحثهم في اوجه القراءة واما اهل اصول الفقه والفقه فلان بحثهم عن الادلة الشرعية ولهذا ترى الفقها يقولون يحرم على المحدث مس القران وعلى الجنب والحايض قراءة القران وما اشبه ذلك **فقال والقران كلام الله تعالى غير مخلوق وعقب القران بكلام الله تعالى لما ذكر المشايخ من انه يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال القران غير مخلوق** وايضاحه ان لفظ القران لما كان علما على النظم المخصوص المولف من الاصوات والحروف عند من ذكر خشي المصنف من اطلاقه على كلام الله تعالى مجردا عن تعقيبه بما ذكر ان يسبق الفهم انه قديم كما اشار الى ذلك بقوله **لئلا يسبق الى الفهم ان المولف من الاصوات والحروف قديم كما ذهبت اليه الحنابلة جهلا** بالحكم **او عنادا** ومكابرة مع العلم بالحكم فعند تعقيبه بذلك ينتفي المحذور لان المعنى القران الذي هو كلام الله تعالى لا اللفظ الدال عليه غير مخلوق وقوله لئلا يسبق الى الفهم علة لقوله يقال القران كلام الله تعالى غير مخلوق ولا يقال الى اخره او يقال لقوله ولا يقال القران غير مخلوق وانما لحصر مذهبهم في الجهل والعناد لان كل حرف يتجدد عند انقضا ما قبله وذلك

ينافي القدم قال الشارح رحمه الله في بعض كتبه وكفى دليلا على جهلهم ما نقل عن
بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب به القران
فانتظم حروفا ورقوما هو بعينه كلامه وقد صار قديما بعد ما كان حادثا انتهى
ولا يخفى ان هذا خراف يبعد صدوره عن عاقل فلعله ذكر ذلك مبالغة وحسما
للباب في ان اللفظ عندهم قديم **واقام** المصنف **غير المخلوق مقام غير
الحادث تنبيها على اتحادهما** اي غير المخلوق وغير الحادث صدقا بمعنى
ان الذات التي يصدق عليها غير مخلوق هي الذات التي يصدق عليها غير حادث
لا مفهوما اذ مفهوم غير المخلوق ما لا يتعلق به الايجاد ومفهوم غير الحادث ما
لم يسبق وحاصل ما اشار اليه الشارح بقوله واقام الى اخره الاشارة الى سوال
وجوابه تقرير السوال ان العبارة الشهيرة فيما بين المتكلمين مقابلة القديم
بالحادث فالمكان لغير الحادث فما السر في ازال المكان غير مستحقه وتقرير
الجواب ان السر في ذلك امور الاول التنبيه على اتحادهما والثاني القصد الى
اجرا الكلام على وفق الحديث كما اشار الى ذلك بقوله **وقصدا الى جري الكلام
على وفق** اي موافقة **الحديث حيث قال عليه** الصلاة **والسلام القران
كلام الله تعالى غير مخلوق ومن قال انه مخلوق فهو كافر بالله العظيم**
وهذا اغلاظ لان هذه البدعة غير مكفرة والثالث التصريح بالنص الواقع فيه
الخلاف كما اشار الى ذلك بقوله **وتنصيصا على محل الخلاف بالعبارة
المشهورة فيما بين الفريقين وهو** اي محل الخلاف او العبارة المشهورة
ان القران مخلوق ام غير مخلوق فلو قال غير حادث علم محل الخلاف بيننا
وبينهم لكن بطريق اللزوم لا بطريق التنصيص اذ نفي الحادث يستلزم نفي
المخلوق واثباته يستلزم اثبات المخلوق **ولهذا** اي كون المشهور ما ذكر **تترجم
المسيلة بمسيلة خلق القران** لا بمسيلة حدوثه واعلم ان كل مسيلة من
مسايل هذا الفن وقع فيها النزاع بيننا وبين فرقة من الفرق تترجم بلقب
مخصوص فترجمت هذه المسيلة بالمحل الذي ورد عليه النفي والاثبات ثم
اشار الى تحرير محل النزاع بقوله **وتحقيق الخلاف بيننا وبينهم يرجع الى
اثبات الكلام النفسي ونفيه والا فنحن لا نقول بقدم الالفاظ
والحروف وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسي** وحاصل ما حاوله دفع ما

يتوهم

يتوهم من الاتفاق على الموضوع ومنشا التوهم ان الموضوع في كل مسيلة وقع فيها
الخلاف متحد والمحمول مختلف وذلك يقتضي الاتفاق منا ومنهم على اثبات الكلام
النفسي الا انا نقول انه غير مخلوق وهم يقولون انه مخلوق وهذا لا يصح لانهم لو اعترفوا
بثبوته لم يسعهم الحكم عليه بالمخلوقية لموافقتهم على استحالة قيام الحوادث بذاته
تعالى بل يقولون بانه ليس هناك كلام نفسي حتى يحكم عليه بانه غير مخلوق **ودليلنا**
على اثبات الكلام النفسي **ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم**
الصلاة **والسلام انه تعالى متكلم** وكلا الدليلين قطعي واورد عليه الدور لتوقف
كل من الدليلين على المدلول اما في الثاني فلان اخبار الانبيا عليهم الصلاة
والسلام عن الله تعالى بانه متكلم امر شرعي فيتوقف ثبوته على الشرع المتوقف على الكلام
وقد فرض توقفه على ذلك الامر الشرعي فلزم الدور واما في الاول فلان الاجماع يتوقف
على الشرع والشرع يتوقف على الكلام اذ الشرع عبارة عن الكلام الموحى وقد فرض
توقف الكلام على الاجماع ضرورة توقف ثبوت المدلول على الدليل فيلزم توقف
الشرع عليه اذ المتوقف على المتوقف على الشي متوقف على ذلك الشي وقد جا الدور
واجيب بالمنع اذ لا نسلم توقف الشرع على الكلام نفسيا كان او لفظيا اذ الارسال
المترتب عليه الشرع لا يتوقف الا على وجود المرسل واتصافه بالصفات التي يتوقف
عليها الفعل الاختياري من الحياة والقدرة والارادة والعلم اذ يجوز ارسال الرسول
بان يخلق الله تعالى فيه علما ضروريا برسالته وما يتعلق بها من الاحكام او بغيره
ذلك كان يخلق الله تعالى في قلب ملك من الملايكة علما ضروريا بان يذهب
الى الرسول الفلاني فيعلمه بان الله تعالى ارسله الى قوم كذا ليبلغهم كذا ويصدقه
في جميع هذه الاحوال بان يخلق المعجزة على يده من غير احتياج الى ذلك الى الكلام
مطلقا ولما كان هنا مظنة سوال وهو انه لا دلالة فيما استند للتم به على محل النزاع
اذ محل النزاع ثبوت صفة ازلية قايمة بذاته تعالى والدليل انما دل على اطلاق
الكلام عليه تعالى اشار الى الجواب بقوله **ولا معنى له** اي لانه متكلم **سوى انه
متصف بالكلام** والدليل على ذلك الوجدان فان اعترفتم بذلك تم الدليل عليكم
والا فقد كابرتم الوجدان وههنا سوال مترتب على جواب السوال السابق وتقريره
ان يقال سلمنا انه لا معنى لمتكلم سوى انه متصف بصفة الكلام لكن الكلام اعم من
النفسي فلا يلزم من ثبوت صفة الكلام مطلقا ثبوت صفة الكلام النفسي اذ لا اشعار

للاعم بالاخص فالدليل لا يطابق المدعي فلا يثبته فاجاب بانه لا شك في انحصار
مطلق الكلام في نوعين واحدهما وهو اللفظي حادث باجماع منا ومنكم ويمتنع
اي يستحيل بالاجماع منا ومنكم قيام الحادث بذاته تعالى فتعين النوع الاخر
وهو النفسي القديم ولما فرغ من تقرير دليلنا شرع في تقرير شبهتهم وردها
فقال واما استدلالهم بان القران متصف بما هو من صفات المخلوقات
وسمات الحدوث تفسير لما قبله جمع سمة وهي العلامة والمراد بها الوصف
القايم بالذات وبين الصفات المذكورة من التاليف من السور المولفة من
الايات المولفة من الجمل المولفة من الكلمات المولفة من الحروف ولا يخفى ان التاليف
سمة للحدوث اذ وجود كل من الحروف التي هي الاجزا الاولية مشروط بانقضا ما قبله
فتكون الكلمات حادثة فتكون الجمل حادثة فتكون السور كذلك فيكون المجموع كذلك
والتنظيم هو اخص من التاليف فان قيل المراد بالتاليف بقرينة عطف التنظيم
على التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها مع بعض مع ايقاع الالفة بينها سواء
كانت مترتبة المعاني متناسقة الدلالات ام لا والمراد بالتنظيم جعلها مترتبة
المعاني متناسقة الدلالات اخذا له من نظم اللولو وهو ضم المشاكل الى مشاكله
بل التنظيم اخص من الترتيب الاخص من التاليف الاخص من التركيب فانه
يراعى في التنظيم قدر زايد على ما يراعى في التركيب من تقديم ما حقه التقديم
وتاخير ما حقه التاخير وذلك القدر جعل المعاني المترتبة متناسقة اخذا
له من ضم اللولو كما عرفت وممن بنى على كون التنظيم اخص من الترتيب الشريف
في حاشية الكشاف كما تقدمت الاشارة الى ذلك في الخطبة ولما تقرر علم
انه لا حاجة الى تفسير التاليف لمجرد التركيب من الكلمات والجمل وضم بعضها
مع بعض كيف اتفق والانزال والتنزيل اما وصفه بالانزال فكما في قوله
تعالى الحمد لله الذي انزل على عبده الكتاب واما وصفه بالتنزيل فكما في قوله
تعالى تبارك الذي نزل الفرقان على عبده فان قيل التنزيل يدل على كثرة
الفعل وتكرره دفعة بعد اخرى بخلاف الانزال فهل الانزال محمول عليه حمل
الاعم على الاخص او يبقى كل منهما على مدلوله ونجمع بينهما اجيب بان المراد الثاني
فالمراد بالانزال نقله من اللوح المحفوظ الى بيت العزة من سما الدنيا دفعة
بقرينة وقوعه في مقابلة التنزيل المراد به نقله من السما الدنيا الى الارض

اللفظي صح

بدفعات فقد روي انه تعالى انزل القران جملة من اللوح المحفوظ الى بيت العزة
من السما الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة في الصحف ثم نزله منها الى النبي
صلى الله عليه وسلم منجما مفرقا في ثلاث وعشرين سنة على حسب المصالح وكفاء
الحوادث ووجه دلالة الانزال والتنزيل على حدوثه ان كلا منهما عبارة عن
النقل من مكان الى مكان ولا يخفى استحالة ذلك على الصفة الازلية وكونه
عربيا اي كون مفرداته وضعها واضع لغة العرب والقابل للوضع الذي هو
تعيين اللفظ للدلالة على مسماه هو اللفظي لا النفسي مسموعا وجه دلالة اتصافه
بكونه مسموعا على الحدوث ان السمع انما يتعلق بالصوت الذي هو كيفية للنفس
ثم تكيف بالهواء المجاور له بتلك الكيفية وهكذا الى ان يصل الى الهوا المجاور
للصماخ فتكيف به فيدرك الصوت فعلم ان السمع انما يتعلق عادة باللفظي دون
النفسي كما ان الفصاحة والبلاغة والاعجاز المشار اليهما بقوله فصيحا اي وبليغا
معجزا انما يتصف بها اللفظي اما الفصاحة فلان المراد بها خلوص الكلام من ضعف
التاليف وتنافر الكلمات والتعقيد مع فصاحتها واما البلاغة فلان المراد بها
مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ولا يخفى ان ذلك انما هو من صفات
اللفظي لاستحالته على النفسي واما الاعجاز فلانه يقتضي الحدوث اذ شرط المعجزة
ان تكون حادثة مقارنة لدعوى النبوة وقوله الى غير ذلك اي كارتسامه
بالافتتاح والاختتام الدالين على الحدوث اذ الصفة النفسية لا اول لها حتى
يبتدا به ولا اخر لها حتى يختتم به وكاتصافه بالاحكام اي الاتقان وانقسامه
الى السور والايات وتميزه بالفواصل والغايات ولا يخفى دلالة كل من ذلك
على الحدوث لكونه من سمات الحادث لا القديم وقوله فانما يقوم حجة على
الحنابلة لا علينا جواب اما وحاصله ان هذا الدليل انما دل على حدوث
الكلام اللفظي ونحن لا نخالف في حدوثه اذ هو غير محل النزاع كما اشار الى ذلك
بقوله لانا قايلون بحدوث النظم وانما الكلام اي النزاع في المعنى القديم
فلا فايدة في اقامة الدليل على حدوث النظم نعم يقوم حجة على الحنابلة
الزاعمين قدمه كما مر وههنا اشكال وارد على المعتزلة تقريره ان المعتزلة معترفون
بانه تعالى متكلم لقيام الدليل القطعي المتقدم عليه ولا يخفى انهم لا يثبتون
النفسي فلا كلام عندهم الا اللفظي فكيف الجمع بين اعترافهم بذلك مع حصرهم الكلام

في اللفظي وبين اعترافهم باستحالة قيام الحوادث بذاته تعالى وجوابه ما اشار
اليه الشارح بقوله والمعتزلة لما لم يمكنهم انكار كونه تعالى متكلما لثبوته
بالاجماع وتواتر النقل عن الانبيا عليهم السلام كما مر ذهبوا الى انه متكلم
لا بمعني ان النظم قايم بذاته بل بمعني ايجاد الاصوات والحروف في محالها
كالشجرة او بمعني ايجاد اشكال الكتابة اي رقومها ونقوشها وفي اللوح
المحفوظ وان لم يقرا ولو قال بمعني ايجاد موجد لكان اوفق بمتكلم الهم الا
ان يقال ان في الكلام اضمارا اي انه متكلم بكلام بمعني ايجاد الي اخره وقد
علمت فيما سبق ان عطف الحروف علي الاصوات من عطف الاخص علي الاعم
اذ الحروف هو الصوت المعتمد علي مقطع فهو اخص من الصوت وقوله علي
اختلاف بينهم في ذلك ايضاح لقوله بمعني ايجاد الاصوات الي اخره اذ
ايجاد اشكال الي اخره وحاصله انهم اختلفوا في معني الايجاد علي قولين فلم
يقعوا في نفي ما دل الدليل القطعي علي ثبوته ولا في اثبات ما دل الدليل
القطعي علي استحالته من قيام الحوادث بذاته تعالى لكن رد عليهم بان ذلك
خارج عن قانون اللغة اذ المشتق انما يصدق حقيقة علي شي باعتبار قيام
مبدا الاشتقاق به لا باعتبار ايجاده اياه والي ذلك الاشارة بقوله وانت
خبير بان المتحرك حقيقة من قامت به الحركة لا من اوجدها فالمتكلم
من قام به الكلام لا من اوجده فان زعموا ان هذا الاطلاق اعني اطلاق
متكلم عليه مجازي والعلاقة المصححة له ايجاده لمبدا به رد هذا الزعم
بانه يستلزم صحة اتصافه تعالى بجميع الاعراض باعتبار انه موجد لها واللازم
منتف لتعاليه عن ذلك علوا كبيرا والي هذا اشار بقوله والا اي بان كان
المتحرك من اوجد الحركة لصح اتصاف الباري تعالى بالاعراض المخلوقة
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا واورد عليه انه اراد بقوله والا لصح الي اخره
انه يلزم قيام تلك الاعراض بذاته تعالى فاستحالة اللازم مسلمة والملازمة
ممنوعة اذ من المعلوم بالضرورة انه لا يلزم من اطلاق متكلم عليه تعالى
مجازا قيام جميع الاعراض بذاته تعالى وان اراد به انه يلزم صحة حمل مشتقات
تلك الاعراض عليه مجازا فالملازمة مسلمة ولا استحالة في اللازم
عقلا فكان المناسب ان يقول بدل قوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا ولم

يصح ذلك الاطلاق لغة ولا شرعا ومن اقوى شبه المعتزلة ولكونها من اقوى
الشبه تعرض المصنف لابطالها فيبطل ما عداها بطريق الاولى انكم الخطاب
لاهل السنة متفقون علي ان القران اسم لما نقل الينا بين دفتي المصحف
تواترا وهذا المتفق عليه يستلزم كونه اي المسمى بالقران مكتوبا في المصاحف
مقروا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا في القلوب وسكت الشارح عن هذا
الوصف الرابع للعلم به من كلام المصنف وذلك المراد الكل الجميعي لا المجموعي من
سمات اي علامات الحدوث بالضرورة اذ كل من تلك الاوصاف الاربعة
يستلزم حلول القران في المصاحف والالسن والاذان والقلوب اما استلزام
الاول والرابع لذلك فواضح واما استلزام الثاني له فلان المقروء بالالسن هو
اللفظ واللفظ هو الصوت المعتمد علي مقاطع الحروف ومخارجها وهو محدث
حال في الالسن قطعا واما استلزام الثالث له فلعين ما ذكر في الثاني اذ السمع
انما يتعلق بالصوت فاشار الي الجواب بقوله عطف علي من اقوى والفاء
للسببية وهو اي القران الذي هو كلام الله تعالى تصريح بمحل النزاع
مكتوب في مصاحفنا اي باشكال اي بكتابة اشكال الكتابة ونقوشها
فقوله وصور الحروف تفسير وقوله الدالة عليه اي علي كلام الله تعالى
بالواسطة كما سياتي قريبا والدالة نعت للصور محفوظ في قلوبنا بالفاظه
اي بحفظ الفاظه المخيلة اي المرتسمة في الخيال فان صور الالفاظ اذا تكررت
علي الخيال مرة بعد اخرى صارت محفوظة ثابتة في الخيال مقروء بالسنتنا
بحروفه اي بقراءة حروفه الملفوظة المسموعة اي التي شانها ان تسمع فاندفع
ما يقال ان المقروء به يتحقق بالالفاظ المسموع بها تعلق بها السمع اولا مسموع
باذاننا بذلك اي بسماع ذلك اي حروفه الملفوظة المسموعة ايضا غير
حال فيها اي مع ذلك ليس حالا في المصاحف ولا في القلوب و
الالسنة والاذان بل هو اي القران الذي هو كلام الله تعالى معني قديم
قايم بذات الله تعالى يلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه راجع ليلفظ
ويسمع ويحفظ بالنظم المخيل اي بواسطة النظم المذكور فالحال في
الالسنة والاسماع والقلوب هو اللفظ الدال عليه لا هو اذ حلول الدال
لا يستلزم حلول المدلول ويكتب بنقوش واشكال وصور موضوعة

للحروف الدالة عليه فالحال في المصاحف انما هو النقوش والصور الدالة
بالواسطة كما يقال النار جوهر محرق يذكر باللفظ ويكتب بالقلم فيتصف
الحروف الدالة عليها بكونها ملفوظة مسموعة والنقوش الدالة عليها بكونها
مكتوبة ولا يلزم من ذلك اتصاف حقيقة النار بذلك كما اشار اليه بقوله ولا
يلزم منه اي من هذا القول كون حقيقة النار صوتا وحرفا وتحقيقه
اي هذا الجواب ان للشيء وجودا في الاعيان بالتحقق ووجودا في الاذهان
بالتعقل ووجودا في العبارة بالالفاظ المنطوقة المسموعة ووجودا في
الكتابة بالنقوش الموضوعة فالكتابة تدل على العبارة وهي اي العبارة تدل
على ما في الاذهان وهو اي ما في الاذهان على ما في الاعيان قال الواصل
والوجودان الاولان من هذه الوجودات الاربعة وجودان حقيقيان لمعروضيهما
عارضان له حقيقة الا ان الاول منهما وجود اصيل به تصدر اثار معروضه
وتظهر احكامه وفيه يعتبر قدمه او حدوثه والثاني وجود ظلي ومعنى كونه
ظليا انه يحكي الوجود كظل الشخص المحاكي له وهذا الوجود لا تصدر به اثار المعروض
ولا يعتبر حدوثه او قدمه وبهذا اندفع ما اعترض به بعضهم على كون الوجود
الذهني عارضا لمعروضه حقيقة قائلا لو كان الشيء موجودا في الذهن حقيقة
لاستلزم وجود النار في الذهن الاحراق فاذا علمت ذلك علمت ان وجود القران
في الذهن حقيقة لا يستلزم حلول حقيقته ولا حدوثه واما الوجودان
الاخيران منها فليسا عارضين لما نسب اليه حقيقة بل لما يدل عليه من
اللفظ والنقش وظاهر ان حدوثهما لا يستلزم حدوث مدلولهما ضرورة
ان حدوث الدليل لا يستلزم حدوث المدلول فقوله فالكتابة تدل على
العبارة الى اخره بيان للعلاقة المصححة لوصف الكلام القديم بما هو من
صفات الالفاظ المنطوقة والمخيلة او نقوش الكتابة اذا علمت ان للشيء وجودات
اربعة فحيث يوصف القران بما اي بوصف هو من لوازم القديم
كما اي الوصف الذي في قولنا القران غير مخلوق فالمراد بالقران حقيقته
الموجودة في الخارج وهو المعنى القائم بذاته تعالى وحيث يوصف بما هو
من لوازم المخلوقات والمحدثات تفسير يراد به اي بالقران الالفاظ
المنطوقة حفظت القران او الاشكال عطف على الالفاظ المنقوشة

المسموعة كما اي كالوصف الذي في قولنا قرأت نصف القران او المخيلة كما في قولنا
صح

ط

كما في قولنا يحرم للمحدث مس القران او رد عليه ان هذا لا يطابق جواب
المصنف بل هو جواب اخر لا تحقيق لجواب المصنف اذ المطابق له ان يقول
وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات فهو ايضا المراد لكن مجازا
اذ لا يخفى ان الموصوف على جواب المصنف بما هو من لوازم القديم وما هو من
لوازم الحادث هو الكلام القديم لكن وصفه بالاول حقيقة وبالثاني مجاز
واجاب بعض المحققين بان معنى قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات
الى اخره انه يلاحظ في ذلك الوصف اتصاف تلك الالفاظ به حقيقة فيكون
وصف القران به مسامحة بنا على العلاقة السابقة قال وكذا الكلام في قوله
او المخيلة وقوله او الاشكال المنقوشة قال ومن خفي عليه هذا المعنى اعترض
بما ذكر ولما حكم المصنف فيما سبق على القران بانه غير مخلوق اقتضى كلامه ان
القران حقيقة في الصفة الازلية مجاز في اللفظ الدال عليها من باب تسمية
الدال باسم المدلول وهذا يخالف ما صرح به علما اصول الفقه من انه حقيقة
في اللفظ الدال على المعنى اي باعتبار كونه دالا عليه حيث عرفوه بالمكتوب في
المصاحف المنقول بالتواتر اذ المتصف بذلك هو اللفظ لا الصفة الازلية
اشار الى الجواب بقوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية هو اللفظ دون
المعنى القديم عرفه ايمة الاصول اي اصول الفقه بالمكتوب في المصاحف
المنقول بالتواتر وجعلوه اسما للنظم والمعنى جميعا اي للنظم من حيث
الدلالة على المعنى لا لمجرد المعنى ولا لمجرد اللفظ وحاصله انه لا منافاة
بين ما اقتضاه كلام المصنف وبين ما اقتضاه كلام علما اصول الفقه اذ الاول
جار على اصطلاح علما اصول الدين الباحثين عن الصفة الازلية دون اللفظ
الدال عليها لتعلق غرضهم بها دونه واما الثاني فجار على اصطلاح علما اصول
الفقه الباحثين عن احوال الادلة الشرعية من العموم والخصوص والاطلاق
والتقييد وغير ذلك فلا غرض لهم في البحث عن الصفة الازلية من حيث هي
بل عن الالفاظ الدالة عليها باعتبار الدلالة عليها لانها هي الادلة المبحوث
عن احوالها واما الكلام القديم الذي هو صفة الله تعالى شروع في
جواب معارضة واردة على كون كلام الله تعالى اسما للصفة الازلية مجازا في
اللفظ الدال عليها باتفاق اهل الاصلين اذ الذي جعله علما اصول الفقه

اسما للفظ الدال على الصفة هو لفظ القران لا لفظ كلام الله تعالى وتقرير المعارضة
ان كلام الله تعالى لو كان اسما للصفة الازلية لما تعلق السمع به في قوله تعالى
حتى يسمع كلام الله اذ السمع لا يصح تعلقه بها بل باللفظ الدال عليها فالاية تدل
على انه اسم للفظ الدال عليها لا لها والجواب منع المعارضة اما عند الاشعري
فلان السمع يصح تعلقه بالصفة الازلية لما ان الادراك محض خلق الله تعالى
وايجاده من غير تاثير للحاسة فلا مانع من ان يخلق الله تعالى في السمع ادراك المعنى
القديم كما خلق فيه ادراك اللفظ والى هذا الاشارة بقوله **فذهب الاشعري**
الى انه يجوز ان يسمع واما عند غيره فلا معارضة ايضا لان في الاية تقديرا
اي حتى يسمع ما يدل على كلام الله تعالى كما اشار الى ذلك بقوله **ومنعه** اي سماع
المعنى القديم **الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني وهو اختيار الشيخ ابي منصور**
الماتريدي رحمه الله تعالى **فمعنى قوله تعالى حتى يسمع كلام الله يسمع ما**
يدل عليه كما يقال سمعت علم فلان والحاصل ان كلام الله تعالى في الاية
واقع على الصفة الازلية اما بلا اضمار كما قاله الاشعري او باضمار كما قاله غيره
والقرينة تعلق السمع بالكلام القديم ونظيره ما ذكره الشارح من قولهم سمعت علم
فلان اي سمعت منه كلاما يدل على علمه فعلق السماع بالعلم وهو امر قلبي قايم
بالقلب لا يسمع واما قوله **فموسى عليه** الصلاة و**السلام سمع صوتا دالا على**
كلام الله تعالى لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك خص باسم
الكليم شروع في جواب معارضة اخرى مترتبة على جواب المعارضة الاولى
وتقريرها ان يقال اذا كان معنى سماع كلام الله تعالى سماع ما يدل عليه فما
معنى اختصاص موسى عليه الصلاة والسلام باسم الكليم مع مشاركة غيره له
في ذلك وحاصل الجواب ان وجه اختصاصه بذلك سماعه لما يدل على كلام الله
تعالى من غير واسطة كتاب او ملك بخلاف غيره من الانبيا وغيرهم فانه انما
سمع ذلك بالواسطة فالملك خاص بالانبيا والكتاب يعمهم وغيرهم اذ سماع
اللفظ لا يفيد فان قلت سماع ما ذكر بلا واسطة لا يختص بموسى عليه الصلاة
والسلام بل قد يشاركه فيه غيره كما وقع له صلى الله عليه وسلم ليلة الاسراء به
فالاحسن في الجواب ان يقال اختصاصه بذلك باعتبار غلبة الوقوع له فيما
اشتهروه من غيره وحاصله ان اختصاصه باسم الكليم بناء على اشتهاره به كذلك

لانا في تحقق معناه في غيره ولعل هذا مراد الشارح بقرينة انه لا يمكن القطع له
بالاختصاص من غير دليل قطعي واني لنا ذلك بل ظاهر حديث الاسراء ينافي
ذلك فتامل **فان قيل لو كان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم**
مجازا في النظم المولف كما علم من الكلام السابق **لصح نفيه** اي نفي المعنى الحقيقي
عنه اي عن النظم المولف اذ من اقوى امارات المجاز صحة نفي المعنى الحقيقي كما ان
من اقوى امارات الحقيقة عدم صحة نفيه عنها والنفي ههنا **بان يقال ليس**
اللفظ المنزل المعجز المفصل الى الايات والسور كلام الله تعالى اي
حقيقة مع ان النفي لا يصح اجماعا كما اشار الى ذلك بقوله **والاجماع على خلافه**
وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم **وايضا** اعتراض ثان على كون كلام الله تعالى
مجازا في النظم المولف وتقريره ان يقال **المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى**
حقيقة مع القطع بان ذلك اي الاعجاز والتحدي **انما يتصور** اي يتعقل **في**
النظم المولف المفصل الى السور لا يتجاوزه الى الصفة القديمة **اذ لا معنى**
لمعارضة الصفة القديمة اي لدعوة العرب الى معارضتها والاتيان
بمثلها اذ التحدي طلب المعارضة ويستحيل عقلا ان يطلب من عاقل احداث
صفة قديمة فلو كان مجازا في اللفظ لزم ان لا يكون معجزا متحدى به واللازم
باطل قطعا بالاجماع اذ الاجماع قايم على ان المعجز المتحدى به هو كلام الله تعالى
حقيقة وفيه بحث للسيد رحمه الله وحاصله مع الايضاح ان تلك الصفة القديمة
القايمة بالذات عبارة عن المعاني المتناسقة المدلول عليها بالالفاظ
المترتبة فكيف لا يتصور ان يطلب من العرب تنسيق المعاني على وجه يبلغ
رتبتها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها اذ لا مدخل للقدم في التحدي
على انهم ينكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبي صلى الله عليه وسلم
والمقصود من التحدي الزامهم والحامهم لا طلب الاتيان بمثلها حقيقة وقد
صرح علما البيان بان القضية التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة
والبلاغة والبراعة ونحو ذلك انما هي حال المعاني المتناسقة المترتبة في
النفس لا حال الالفاظ المنطوقة الدالة عليها وان الاعجاز ليس لامر يرجع الى
اللفظ بل لامر يرجع الى ترتب المعنى في النفس **قلنا التحقيق** يعني اذا نظرت
الى التحقيق وما في نفس الامر ذهب السؤال بالكلية فان التحقيق **ان كلام الله**

تعالى اسم مشترك اشتراكا لفظيا بين الكلام النفسي القديم ومعنى الاضا
اي اضافته الى الله تعالى على هذا المعنى كونه صفة لله تعالى وبين اللفظي
الحادث المولف من السور والايات ومعنى الاضافة اليه تع
انه مخلوق الله تعالى ليس من تاليف المخلوقين اي لا مدخل لاحد منهم
في تاليفه كسبا واما ايجادا فمن المعلوم ان جميع الافعال صادرة من الله تع
ايجادا ولا خصوصية في ذلك لفعل دون فعل ومعنى الاشتراك اللفظي
انه وضع تارة وضعا مستقلا للصفة النفسية ووضع تارة كذلك للنظم
المخصوص الدال عليها اذا علمت ان التحقيق كونه مشتركا بينهما فلا يصح
النفي اصلا ولا يكون الاعجاز والتحدي الا في كلام الله تعالى وما
وقع في عبارة بعض المشايخ تتمة حل شبهة السايل يعني ان استندت
في كون كلام الله مجازا في اللفظي الى ما وقع في عبارة بعض المشايخ من انه
مجاز فليس معناه ما سبق اليه وهمك من انه غير موضوع للنظم المولف
بل معناه ان الكلام وان كان موضوعا لكل منهما وضعا مستقلا الا انه
وضعه للنفسي لكونه يستحق لذاته ان يسمى به بخلاف وضعه للنظم المولف فانه
لا لذاته بل باعتبار دلالته على النفسي والحاصل ان الكلام في التحقيق ه
وبالذات اسم للمعنى القايم بالنفس وتسمية اللفظ به اي بالكلام
ووضعه اي الكلام لذلك اي اللفظ انما هو باعتبار دلالته على
المعنى لا باعتبار ذاته اذ لو تجرد عن الدلالة على التسمية لم يستحق ان يسمى بذلك
فلا نزاع لهم في اي بعض المشايخ في الوضع والتسمية وذهب بعض
المحققين يعني القاضي عضد الدين في المواقف الى ان المعنى اي لفظ
المعنى الواقع في قول مشايخنا رحمهم الله تعالى معنى قديم ليس في ه
مقابلة اللفظ حتى يراد به مدلول اللفظ ومفهومه بل في ه
مقابلة العين والمراد به اي بالمعنى في مقابلة العين ما اي موجود
لا يقوم بذاته كساير الصفات اي صفات الله تعالى وحاصله ان المعنى
يطلق تارة في مقابلة اللفظ فيعم العين اي القايم بنفسه وغير العين
وتارة في مقابلة العين فيختص لما لا يقوم بنفسه لفظا كان او غير لفظ ففهم
الجمهور انه في كلام المشايخ في مقابلة اللفظ وفهم هذا المحقق انه في كلامهم

في مقابلة

في مقابلة العين فالمراد به ما لا يقوم بنفسه كما في الصفات لفظا كان او
غيره ومرادهم ان القران المرادف لكلام الله تعالى المحدث عنه اسم للفظ
اللساني والمعنى القديم القايم بالذات المقدس شامل لهما على وجه ه
الاشتراك وان كان وضعه للفظ باعتبار دلالته على المعنى كما مر وهو ه
اي المعنى القايم بالذات قديم اي مع كونه الفاظا اذ وجود بعضها ليس
مشروطا بانقضاء البعض فليست حادثة لا كما زعمت الحنابلة من قدم
النظم المولف المرتب الاجزاء المعبر عنه باللساني فانه اي قدم النظم
المذكور بديهي الاستحالة يعني ان هذا المحقق لا يريد ان اللفظ مع ه
كونه متعاقب الاجزاء في الوجود قديم فان ذلك بديهي الاستحالة ه
للقطع بانه لا يمكن التلفظ بالسين من بسم الله الا بعد التلفظ بالبا
بل بمعنى ان اللفظ القايم بالنفس اي بذات الله تعالى ليس مرتب
الاجزاء في نفسه لا بمعنى انه ليس بين الاجزاء ترتب وضعي ومبنية تاليفية
كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة كما في ملع لمع والكلمات بدونه لا تكون
كلاما كما في ديز قايم لزيد قايم والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا
الخطابية لا تتم بدونه بل بمعنى انه ليس بينها ترتب في الوجود وتعاقب
فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطا بانقضاء البعض كما في القراءة فانه
لا يمكننا ان نتلفظ ببعض الحروف ما لم نفرغ عن بعضها لعدم مساعدة
الالة على التلفظ بجميع الحروف معا بخلاف قيامها بذات الله تعالى
فان وجود جميعها لازم للذات دايم بدوامه فلا يلزم حدوث شي منها في
لعدم تقدم شي منها على شي هذا حاصل ما اشار اليه الشارح ولما كان
قوله ان اللفظ القايم بالنفس ليس مرتب الاجزاء خفيا اوضحه بقوله ه
كالقايم بنفس الحافظ من غير ترتب الاجزاء وتقدم البعض على البعض
فان قيل ان عدم الترتب ينافي الواقع اجيب بما اشار اليه في قوله عرضه
والترتب انما يحصل في التلفظ والقراءة لا في الملفوظ به لعدم مساعدة
الالة وهذا كون الترتب انما يحصل الى اخره معنى قولهم المقروء اي الالفاظ
القديمة القايمة بذاته تعالى المعروضة للقراءة على ما ذهب اليه هذا المحقق
والقراءة قديمة حادثة واما القايم بذات الله تعالى فلا ترتب فيه حتى

ان من سمع كلامه تعالى سمعه غير مترتب الاجزا بمعنى انه يتعلق سمعه بجملته
فلا يكون له ابتدا ولا انتها لاستحالتهما على القديم وهذا مبني على ما تقدم عن
الاشعري من جواز سماع كلام الله تعالى القديم وقوله لعدم احتياجه الى
الالة فان قيل ان قوله كالقايم بنفس الحافظ فيه قياس الغايب على الشاهد
ولا اعتداد به اجيب بانه لمجرد التصوير والايضاح كما تقدمت الاشارة اليه
لا قياس للغايب على الشاهد يعني ان مما يحاكي ذلك محاكاة بعيدة وجود
الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف بهياتها التاليفية العارضة
لمفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود
بعضها مشروطا بانقضا البعض اي الكلام النفسي بمعنى اللفظ القايم
بالذات على ما قاله هذا البعض وانعدامه والحاصل ان التشبيه بما في
نفس الحافظ في عدم الترتيب فلا يضر الفرق بان قيام الحروف على هذا
الوجه بذاته تعالى بالوجود العيني وبنفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي
وبما تقرر من ان المراد بالترتب المنفي الترتب في الوجود والتعاقب فيه
اندفع ما توهم من انه اذا لم يكن بينها ترتب لم يبق فرق بين لمع وملع
ونظايرهما هذا اي ما نقلناه عن بعض المحققين من التفصيل بين اللفظ
اللساني وبين اللفظ القايم بذاته تعالى من ان الاول حادث والثاني
قديم حاصل كلامه وهو جيد لمن يتعقل لفظا قايما بالنفس اي بذات
الله تعالى غير مولف من الحروف المنطوقة ان كان منطوقا بها او المخيلة
ان كان قايما بنفس الحافظ وقوله المشروط وجود بعضها بعدم البعض
راجع للمنطوقة والمخيلة وقوله ولا من الاشكال المترتبة الدالة عليه
عطف على من الحروف ولا تاكيد لما في غير من معنى النفي ونحن لا نتعقل
من قيام الكلام بنفس الحافظ الا كون صور الحروف مخزونة مرتسمة
في خياله بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مولفا من الفاظ مخيلة
او نقوش مرتبة واذا تلفظ كان كلاما مسموعا قال الكستلي هذا مسلم
لا يضر في المقصود والظاهر ان الشارح فهم من نفي الترتيب بين الاجزا
نفي الترتيب الوضعي والهيئة التاليفية وذلك باطل قطعا اذ لا يتصور
بدونه كلمة ولا كلام ولا دلالة وضعية او ذوقية بل المقصود منه نفي

تعاقبها في الوجود كما عرفت انتهى والله سبحانه اعلم بالصواب والتكوين وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق الخلق يقع تارة بمعنى
الايجاد وتارة بمعنى التقدير اي جعل الشي على قدر معين مخصوص فهو بالمعنى
الاول يختص بالله عز وجل وبالمعنى الثاني ينطلق على غيره ايضا ومنه فتبارك
الله احسن الخالقين اي المقدرين واما التخليق فهو خلق الاشيا الكثيرة او
تقديرها فالتضعيف للتكثير في المفعول وبذلك يعلم ان التخليق اخص من
الخلق والايجاد والاحداث والاختراع الفرق بين الثلاثة ان الايجاد لا
يعتبر في مفهومه الا كون الشي صادرا عن غيره واما الاحداث فيعتبر مع
ذلك سبق الوجود بالعدم وان كان الايجاد مستلزما لذلك السبق الا انه
لم يعتبر في مفهومه واما الاختراع فيعتبر فيه ايضا عدم سبق مثال من
الخزع اي الشق والقطع وقوله ونحو ذلك اي كالانشا ويفسر اي يعرف
بقول شارح لماهيته وحقيقته فالمراد التعريف المعنوي لا اللفظي وهو
تفسير اللفظ بلفظ اشهر منه نعم قال الشيخ بدر الدين الفيومي رحمه الله
تعالى ان هذا تعريف باللازم لا بالذاتيات اي انها صفة حقيقية
ازلية من شانها بالنظر لما لا يزال اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
والا فالاخراج المذكور حادث فطروه فيما لا يزال عند وقوعه على الحادث
فلا يكون عينها وسيذكر الشارح ان التكوين صفة حقيقية هي مبدا
الاضافة التي هي الاخراج المذكور لا عينها انتهى وقد علمت من تفسير
الشارح لحدوث العالم فيما مر ان قوله ويفسر باخراج المعدوم من
العدم الى الوجود بمعنى ايجاده بعد العدم لا بمعنى مجرد احتياجه اليه وان
قارنه في الوجود كما يقوله الفلاسفة في بعض العالم كالنفوس والافلاك
صفة لله تعالى هذا القدر متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية
واما كونه صفة ازلية حقيقية زايدة على ذاته تعالى قايمة به كالعلم
والقدرة فهو محل النزاع فاثبته الماتريدية ونفاه الاشاعرة كما سياتي
فقول المصنف صفة لله تعالى يعني ازلية حقيقية لاطباق اي اتفاق
العقل اي الدليل العقلي والنقل اي الدليل النقلي على انه تعالى خالق
للعالم ومكون له وامتناع اي استحالة عطف على مدخول على اي فكما انه

اطبق العقل والنقل على اطلاق الاسمين المشتقين كذلك اطبقا على
استحالة اطلاق الاسم المشتق كالخالق والمكون على الشيء من غير ان يكون
ماخذ الاشتقاق كالخلق والتكوين وصفا له اي للشيء قايما به وهذا جواب
عما يقال انه لا يلزم من الاطباق على الخالق والمكون الاطباق على الخلق
والتكوين ازلية لوجوه اي ادلة عقلية الاول انه يمتنع اي يستحيل
قيام الحوادث بذاته تعالى يعني اذا كان صفة الله تعالى بالاتفاق كان قايما
بذاته اذ لا معنى لقيام صفة الشيء بغيره فيكون ازليا لاستحالة قيام الحوادث
بذاته تعالى لما مر من الدليل على امتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وهو
ان الحادث لو قام بذاته تعالى فاما ان يكون المقتضي لحدوثه في الذات
هو الذات او غير الذات وعلى الاول يلزم عدم انفكاكه عن الذات القديم
القايم هو به وهو محال وعلى الثاني يلزم افتقار الواجب الى غيره وهو محال
اذ الواجب هو الذي لا يفتقر الى شيء في شيء والثاني انه تعالى وصف
ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق الدليل على ذلك انه تعالى وصف
ذاته بذلك في كلامه اللفظي الدال على الكلام الازلي الحالي له اذ هو
ظله وحكاية عنه جميع ما وجد في اللفظي كان موجودا في النفسي واسند
الشارح الوصف بذلك الى الكلام الازلي لان الدلالة على ازلية هذه
الصفة تتوقف على انه تعالى وصف ذاته بذلك في الكلام الازلي ثم
لا يخفى ان وصفه تعالى بالخالق المشتق من الخلق المرادف للتكوين يدل
على اتصافه تعالى في الازل بالتكوين ولا يلزم من وجود هذه الصفة
في الازل وجود اثرها وهو المخلوق فيه كما لا يلزم من قدم القدرة قدم
المقدور فلو لم يكن في الازل خالقا حقيقة لزم الكذب ان اريد
انه خالق في الازل حقيقة او العدول الى المجاز ان اريد انه في الازل
خالق مجازا اي الخالق فيما يستقبل فيكون من مجاز الاول او القادر
على الخلق فيكون من اطلاق ما بالفعل على ما بالقوة من غير تعذر
الحقيقة واللازم باطل على كلا التقديرين لاستحالة النقص في حقه
سبحانه وتعالى ولعدم جواز الحمل من غير قرينة على المجاز مع امكان الحقيقة
على انه تعالى لو جاز اطلاق الخالق عليه بمعنى القادر على الخلق

لجاز اطلاق كل ما اي مشتق مما يقدر هو تعالى عليه من الاعراض
كالبياض والسواد والكتابة اذ المطلق على ذلك التقدير هو المشتق لا العرض
المشتق هو منه فيقال اسود بمعنى القادر على السواد وابيض بمعنى القادر
على البياض وكاتب بمعنى القادر على خلق الكتابة الى غير ذلك ولا شك في
بطلانه الثالث من الوجوه الدالة على ازلية التكوين انه اي التكوين لو
كان حادثا فاما ان يحدث بتكوين اخر ويلزم ان يكون حدوث الاخر
بتكوين اخر ليلا يلزم التحكم وهلم جرا الى غير النهاية فيلزم التسلسل
في جانب العلل وهو ترتبها في جانب الماضي الى غير النهاية بان يكون كل
من التكوينات ما عدا التكوين الاخير المتنازع فيه علة لما بعده ومعلولا
لما قبله وهكذا الى غير النهاية وهو اي اللازم محال ببرهان التسلسل
السابق المتفق عليه بيننا وبين الفلاسفة واستحالة اللازم تستلزم
استحالة الملزوم وهو حدوث التكوين بتكوين اخر فيلزم استحالة التكوين
ويلزم منه اي من استحالة اللازم المستلزم لاستحالة التكوين استحالة
تكون العالم واستحالته منتفية بالحس كما اشار الى ذلك بقوله مع انه
اي العالم مشاهد فينتفي استحالة ملزومه وهو التكوين فينتفي ان حدوثه
بتكوين اخر وهذا الدليل يسمى قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال
نقيضه واما بدونه فيتم قوله فاما بتكوين اخر فيستغني الحادث
عن المحدث والاحداث لان ذات التكوين الحادث اذا كانت كافية
في وجوده لزم ان كل حادث كذلك ليلا يلزم التحكم فيلزم استغنا الحادث
عن المحدث المكون له وعن الاحداث والتكوين وفيه تعطيل الصانع
وهو محال قطعا نقلا وعقلا بل البديهة تقضي باستحالته واورد عليه
ان الامكان لا ينحصر في الامرين المردد بينهما لان ثم ثالثا ممكنا وهو
التكوين حادث بتكوين هو عينه لا بتكوين اخر حتى يلزم التسلسل ولا بدون
تكوين حتى يلزم الاستغنا عن الصانع ونظير ذلك ان الشمس مضيئة بضوء
هو ضوئها وضوئها مضي بضوء هو عينه اذ لو كان غيره للزم التسلسل
في العلل في جانب الماضي الى غير النهاية اذ على تقدير كونه حادثا بضوء
اخر يلزم في الضوء الاخر مثل ذلك وهكذا الى غير النهاية وقد تبين

استحالته واجب بان التكوين المتنازع فيه ليس تكوينا محضا كالتكوين الذي
قبله بل هو مع كونه تكوينا مكون لما قبله وسياتي ان التكوين غير المكون ه
الرابع من تلك الوجوه **انه لو حدث** التكوين **لحدث اما في ذاته تع**
او في غيره وهو الجسم المكون فاو نايبة عن اما **كما ذهب اليه ابو الهذيل**
من المعتزلة **من ان تكوين كل جسم بذاته** اي قايم بذات كل جسم والاضافة
في كل جسم من اضافة المصدر الي المفعول والاصل تكوين كل جسم تكوين
الله لكل جسم يعني ان الله تعالي في كل مكون تكوينا موصفة له تعالي قايمة
بذات ذلك المكون فبزعمه الفاسد يكون لله تعالي تكوينات لا تتناهي
بعدد المكونات وهي مع كونها اوصافا له تعالي قايمة بالمكونات **فيكون**
كل جسم خالقا ومكونا لنفسه ولا خفا في استحالته واورد عليه انه
لابد في الامرين مثلا المردد بينهما من جواز كل منهما عقلا وهو قد قدم
في صدر هذا البحث انه يمتنع قيام صفة الشي بغيره حيث قال وامتناع
اطلاق الاسم المشتق الي اخره فكيف الحال واجيب بانه جري اولا علي
القول الحق فاعتقد الامتناع وجعله مقدمة بني عليها الدليل الاول
واما ههنا فلم يلتفت الي الامتناع تكثيرا للادلة والزاما لمن خالف فيه
واشعارا بانه يمكن اتمام الدليل علي المطلوب بدونه **ومبني هذه الادلة**
الاربعة **علي ان التكوين صفة حقيقية** لها تحقق في الخارج **كالعلم**
والقدرة فان كلا منهما صفة حقيقية موجودة بالوجود العيني اما
بنا الاول والرابع علي ذلك فلان الحادث هو المتحقق خارجا بعد العدم
فيدفعان اعني الاول والرابع بانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج لانه
عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالمقدور والمراد فيكون من النسب التي لا
تتعقل الا بين منتسبين فلا يتعقل الا بعد تعقل القدرة والمقدور او الارادة
والمراد ولا يمتنع قيام الامر الاضافي المتجدد بذاته تعالي ومثل التكوين في كونه
عبارة عن ذكر الخلق والايجاد وما اشبه ذلك واما بنا الثاني عليه فلان معني
قوله لو لم يكن في الازل خالقا لو لم يكن متصفا في الازل بصفة حقيقية هي الخلق
فيندفع بانه يكفي في كونه خالقا حقيقة في الازل قيام تلك الصفة الاعتبارية
في الازل بذاته تعالي لانهم صرحوا بان للقدرة والارادة تعلقين احدهما ازلي

معنوي وهو تعلقهما في الازل بوجود المقدور والمراد فيما لا يزال والثاني تنجيزي
وهو تعلقهما به فيما لا يزال وقت وجوده فلا يتوقف اندفاع لزوم الكذب او
العدول عن الحقيقة الي المجاز مع عدم تعذر الحقيقة علي وجود صفة حقيقية في
الازل هي الخلق بل يكفي في ذلك حصول التعلق في الازل واما بنا الثالث عليه
فلان ما يحتاج في وجوده الي تكوين اخر او غيره هو الحقيقي الخارجي فيدفع بان
اضافة والاضافات لما لم تكن موجودة لم يحتج في تجددها الي التكوين ه
والمحققون من المتكلمين هم الاشاعرة وفيه اشارة الي ارتضاما قالوه لانه
منهم **علي انه** اي التكوين **من الاضافات والاعتبارات العقلية** اعلم
ان الوصف ان توقف تعقله علي تعقل غيره فاعتباري والا فحقيقي فالاول
كالقرب والبعد فان القرب يتوقف تعقله علي تعقل طرفين قريب ومقروب
منه وكذا البعد ولكونهما اعتباريين لا تحقق لهما في الخارج تتكيف بهما ه
الذات الواحدة في ان واحد كزيد يوخذ منسوبا لعمرو مثلا فيكون قريبا ولبكر
فيكون بعيدا فلو كانا حقيقيين لزم اجتماع الضدين في ان واحد ولما اختلفا
بالاضافة والاعتبار فان الامور الحقيقية لا تختلف باختلاف الاعتبارات
ثم ان بين الاضافات والاعتبارات عموما وخصوصا مطلقا وبين الاعتبارات
والنسب ترادفا فالامر ان توقف تعقله علي تعقل الطرفين فقط فنسبة ه
واعتبار وان توقف تعقله علي تعقل نسبة اخري ايضا فاضافة فكل اضافة
نسبة واعتبار ولا عكس فالاضافة كالبنوة والابوة فان البنوة مع توقف تعقلها
علي تعقل طرفين هما فرع لاصل تتوقف ايضا علي تعقل الابوة والابوة مع توقف
تعقلها علي تعقل طرفين هما اصل لفرع تتوقف ايضا علي تعقل البنوة فقول
الشارح والاعتبارات ربما يتبادر منه انه من عطف العام علي الخاص لكن اذا
حققت الامر علمت انه من عطف المفسر علي المفسر وانه اراد بالاضافات ه
الاعتبارات المرادفة للنسب لان التكوين لا يتوقف تعقله علي تعقل نسبة
اخري بل علي تعقل طرفيه اعني المكون والمكون فقط فلا تكون اضافة بل
نسبة **مثل كون الصانع تعالي وتقدس قبل كل شي وبعده ومعه**
يعني ان التكوين نظير هذه الاكوان في كونها امورا اعتبارية وان لم تكن من
التكوين في شي لكن يشكل في ذكر النظاير ذكر الاحيا والاماتة لاقتضايه تنظير

الشي بنفسه فان الاماتة والاحيا من التكوينات المخصوصة كالخلق والرزق ونحوهما
فان الاول تكوين الموت والثاني تكوين الحيوة واجيب بانه اشار بذلك الي انه
لا نزاع بين الفريقين في ان نفس الاحيا والاماتة والخلق والرزق ونحوها
كالايجاد والاخراج من العدم الي الوجود من قبيل الاضافات والنسب لا كما
يشعر به ظاهر كلام الشارح من انها امور موجودة في التكوين وسيصرح بذلك
فيما بعد وانما النزاع في انه هل لهذه الاضافات مبدا حقيقي غير القدرة
والارادة مسمي بالتكوين اولا وايضاح ما ذكر ان القبلية والبعدية المتصف
بهما الباري سبحانه من النسب والاضافات لتوقف تعقل القبلية والبعدية
علي تعقل متقدم متصف بها ومتاخر عنه وتوقف تعقل البعدية علي تعقل
متاخر متصف بها ومتقدم عليه وكذلك المعية المتصف بها الباري سبحانه
امر اعتباري لا يتعقل الا بتعقل مصطحبين مجتمعين في الوجود واما قوله
ومذكورا بالسنتنا فقد يشكل بان المذكورية وصف حقيقي لا اعتباري
اذ في اتصاف اللفظ والصوت المتحققين في الخارج بالذكر المتحقق فيه ايضا
اذ هو تحرك اللسان والعضلات باللفظ وانتقالها من علو مثلا الي سفل
والجواب ان هذا وهم نشا من اشتباه مذكورية الذات التي هي من الامور
الاعتبارية بمذكورية اللفظ التي هي من الامور الحقيقية يوضحه ان مذكورية اللفظ
وصف حقيقي قايم به ومذكورية الذات وصف اعتباري يتوقف تعقله علي
تعقل الذات اي علي تعقل ذكر اسمها المستلزم لتعقل الذاكر ومن هذا القبيل
المعبودية المشار اليها بقوله **ومعبودا لنا** فان المعبودية امر اعتباري
يتوقف تعقله علي تعقل الذات وعلي تعقل عبادة الذات المستلزم لتعقل العابد
وليست امرا حقيقيا قايما بالذات واما قوله **ومميتا ومحييا** فقد تقدم الكلام
عليه قريبا وقوله **ونحو ذلك** اي ككونه رازقا موجدا عن العدم الي غير ذلك
والحاصل في الازل من تمام ما عليه المحققون فهو منصوب عطفا علي اسم ان
هو **مبدا التخليق والترزيق والاماتة والاحيا وغير ذلك** يعني ان الحاصل
في الازل هو مبدا هذه التعلقات وعلتها وفي قوله مبدا التخليق مع قوله
ولا دليل علي انه صفة اخري سوي القدرة والارادة تصريح بما تقدمت
الاشارة اليه في كلامه من انه لا نزاع بين الفريقين في ان التخليق وما اشبهه

من الاضافات والاعتبارات العقلية وانما النزاع في انه هل لها مبدا حقيقي
يسمي بالتكوين اولا ويوضحه ان الاختلاف بين الفريقين في تعيين مبدا هذه
الامور بعد اتفاقهم علي انها من قبيل الاضافات والاعتبارات وفي قوله هو
مبدا التخليق اشارة الي ما عليه طايفة من المحققين وهو التحقيق انه لا تعلق
للقدرة والارادة في الازل بالمقدور المراد كما مشي عليه كثير من العلما وسموه
التعلق المعنوي بل انما يتعلقان به فيما لا يزال اذ لو تعلقتا به في الازل لزم
عدم تخلفه عن التعلق لعدم جواز تخلف المعلول عن علته التامة العقلية
فيلزم قدمه وهو محال فالمستلزم له محال علي انهم فسروا التعلق المعنوي بما
يقتضي عدم وجوده في الازل وموضع الاشارة الي هذا قوله والحاصل
في الازل هو مبدا التخليق بصيغة الحصر اي لا التخليق والترزيق الي اخره اذ
هي عبارة عن تعلق القدرة والارادة وقد حصر الازلية في مبداها فتكون
متجددة لا قديمة واعترض علي قوله ولا دليل علي كونه صفة اخري بما حاصله
مع الايضاح ان الذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعني الذي نجده في الفاعل وبه
يمتاز الفاعل من حيث الفاعلية عن غيره ويرتبط بالمفعول وهذا المعني كما
يوجد في القادر المريد بالقدرة والارادة القديمتين وهو الواجب والحادثتين
وهو الممكن كذلك يوجد في الموجب اي الفاعل بالايجاب والذات لا بالقدرة
والارادة بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الي نفس القدرة والارادة
لانهما من جملة الصفات الممكنة بالنظر الي نفسها الواجبة بالنظر للذات فالذات
موجدة لها بطريق الايجاب فكيف لا يكون ذلك المعني صفة اخري غير القدرة
والارادة واجيب بان الظاهر ان مراد هذا المعترض بارتباط الفاعل
بالمفعول صلاحية تاثير فيه وجد المفعول بالفعل ام لا وبالمعني الذي يخص
الفاعل وبه يمتاز عن غيره هو مبدا تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدا في
الواجب بالنسبة الي المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الي صفاته
نفس ذاته الممتازة بذاتها عن ساير الذوات واذا ثبت تعددهما به الارتباط
والصلاحية علي مذهبنا بل وعلي مذهب الحكما كما هو مقرر في محله فادعا كونه
معني واحدا قايما بذات الفاعل مشتركا بين الواجب والممكن والقادر والموجب
معلوما بالوجدان مجامعا لوجود المعلول وعدمه مسمي بالتكوين مع انه لا يوافق

مَن هُمَا بعد عن الصَّواب وخروج عن الانصاف ثم ان الوجدان قد لا يعم الانسان
فلسنا نتكرم لكن ننكر الموجود به وههنا سوال اورده القايلون بان التكوين ليس
صفة حقيقية ازلية وحاصله ان مبدأ الايجاد لا يجوز ان يكون هو القدرة لان
اثرها صحة الفعل والترك من الفاعل اي امكانهما فنسبتهما الي كلا الطرفين
علي السوا فلا تخصص احدهما اليلا يلزم الترجيح بلا مرجح فلا بد من صفة اخري
تخصص احد الطرفين وهو التكوين فان خصص الايجاد تعلقت به القدرة او
عدمه فلا تتعلق به اذ لا تعلق لها بالعدم فعلة الترك ترك التعلق كما ان علة
الفعل حصول التعلق وقد اشار الشارح الي ذلك بقوله فان القدرة وان
كانت نسبتها الي وجود المكوَّن اسم مفعول وعدمه علي السوا واليه
الجواب بقوله لكن مع انضمام الارادة يتخصص احد الجانبين وحاصله
ان القدرة وان لم تصلح بمجردها لتخصيص احد الجانبين لكن مع انضمام الارادة
اليها بتخصيص احد الجانبين من غير افتقار الي اثبات صفة اخري فان خصصت
الارادة الفعل تعلقت به القدرة او الترك فلا تتعلق به ولما استدل
القايلون بحدوث التكوين اي بكونه حادثا من الامور الاضافية المتجددة
لا من الصفات الحقيقية القديمة فتعبير منا وفيما سياتي بالحدوث مجاز
عن التجدد وان عبّرنا به تبعا له بانه لا يتصور بضم اليا اي لا يتعقل او بفتحها
اي لا يمكن وفي الكلام حذف اي لا يتصور وجوده بدون المكون كالضرب
فانه لا يتصور بدون المضروب فلو كان التكوين قديما لزم قدم المكونات
وهو اي اللازم محال اشار الي الجواب عنه اي استدلالهم بقوله وهو
اي التكوين اي تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزايه لا في الازل بل
لوقت اي في وقت وجوده يعني انما لم يلزم من قدم التكوين قدم المكون ان
لو كان صفة اضافية يلزم من تعقلها تعقل الطرفين ومن وجودها وجودهما
ونحن لا ندعي ذلك بل نقول انه صفة حقيقية ازلية قايمة بذاته تعالي يتجدد
لها فيما لا يزال تعلقات بالمكونات فيحدث عنها تلك المكونات في الوقت
الذي تخصصها الارادة والعلم به وهو معني قوله علي حسب علمه وارادته
فالتكوين باق ازلا وابدا والمكون حادث بحدوث التعلق وتجدده
كما في العلم والقدرة وغيرهما من الصفات التي لا يلزم من قدمها

فره

٨

قدم متعلقاتها لكن تعلقاتها حادثة عارضة لها فقول المصنف وهو
تكوينه للعالم الي اخره يعني بان يحدث للتكوين الحقيقي الازلي تعلق بوجود العالم
وبكل جزء من اجزايه الي اخره فالتكوين في قوله وهو تكوينه للعالم واقع علي الصفة
الحقيقية المتنازع فيها لا علي تعلقها كالايجاد والاخراج من العدم الي الوجود
وبهذا البيان اندفع ما توهمه طايفة من اصحاب الحواشي ومنهم الكستلي كما يشير
اليه كلامه ان التكوين عند الحنفية يقال بالاشتراك او بالحقيقة والمجاز علي
الصفة الحقيقية التي هي مبدأ التعلق وعلي التعلق نفسه وهو في كلام المصنف
في قوله تكوينه واقع عليه بالمعني الثاني وهذا مع انه لا حاجة اليه ينافيه صريح
كلام الشارح في قوله فتامل وهذا الجواب المشار اليه تحقيق ما يقال ان
وجود العالم ان لم يتعلق بذات الله تعالي اي لم يسند وجوده لذات الله تعالي
او صفة اي ولا صفة من صفاته لزم تعطيل الصانع للاستغنا عن صنعته
باستغنا الحوادث كما اشار اليه بقوله واستغنا الحوادث عن الموجد وهو
اي ما ذكر من التعطيل والاستغنا محال فالملزوم وهو عدم التعلق بواحد
من الذات والصفة كذلك وان تعلق وجود العالم بذات الله تعالي او صفة
من صفاته فاما ان يستلزم ذلك التعلق قدم ما اي الشي الذي يتعلق
وجوده به بان يتعلق وجوده بالذات فيكون تعالي فاعلا بالايجاب فيلزم
قدم العالم وهو اي اللازم باطل فالملزوم وهو تعلق وجود العالم بالذات
مثله او لا يستلزم ذلك التعلق قدم ما يتعلق به بان يتعلق وجوده بصفة
من صفاته فيكون فاعلا بالاختيار فليكن التكوين ايضا قديما اي صفة
حقيقية ازلية مع حدوث المكون المتعلق به بسبب التعلقات الحادثة
لذلك الصفة فيما لا يزال ولما بطل هذا القسم تعين هو وهو المطلوب وتو
ما ذكره ان لبعض ايمة الحنفية في الجواب عن هذا الايراد كلاما يشتمل علي
تقسيمات وترديدات ابطل منها بالادلة القطعية ما عدا الشق الاخير وهذا
الجواب المشار اليه في كلام المصنف اعني قوله وهو تكوينه الي قول الشارح
لكون تعلقاتها حادثة تحقيق لهذا الشق الاخير اعني قوله او لا يستلزم فليكن
التكوين ايضا قديما نعم لك ان تجيب عنه بانه انما يدل علي تعلق وجود العالم
بصفة من صفاته تعالي ولا دليل علي كونها غير القدرة والارادة فيكون التكو

صفة اعتبارية عارضة لهما تعين ما تقدم في كلام الشارح وما يقال
في الجواب عن استدلال الاشاعرة بان قدم التكوين يستلزم قدم المكون
وهو استيناف جزم فيه نظر فالجواب الصحيح ما تقدم اما الجواب عنه بما
يقال من ان القول بوجود المكون بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما
لا يتعلق وجوده بالغير والحادث ما يتعلق وجوده به اي بالغير فلا يصح
الالزام بقدم المكون على تقدير قدم التكوين ورده الشارح بقوله فيه اي
ما يقال نظر لان هذا التفسير معنى القديم بالذات والحادث بالذات
على ما تقول به الفلاسفة حيث قسموا القديم الى قديم بالذات وهو ما لا
يتعلق وجوده بالغير ويقابله الحادث بالذات والى قديم بالزمان وهو ما
ليس لوجوده بداية ويقابله الحادث بالزمان واما عند المتكلمين فالحادث
فالحادث ما يكون لوجوده بداية اي يكون مسبوقا بالعدم والقديم
بخلافه وفي قوله اي يكون مسبوقا بالعدم اشارة الى ان المراد بالبداية
الاول لا المبدا وهو العلة التي يصدر عنها الوجود ومجرد تعلق وجوده
بالغير من غير اعتبار قيد الاختيار لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى وهو ما
يكون لوجوده بداية لجواز اي امكان ان يكون الممكن محتاجا في وجوده
الى الغير صادرا عنه اي الغير دايما بدوامه كما ذهبت اليه الفلاسفة
فيما ادعوا قدمه من الممكنات كالهيولى مثلا فان الممكنات عندهم
كلها حادثة بالذات يعني انها حادثة متعلقة الوجود بالغير لكن منها ما
هو قديم بالزمان كالافلاك والهيولى ومنها ما هو حادث بالذات
بالزمان كالمعادن نعم استدراك على قوله ومجرد تعلق وجوده بالغير
لا يستلزم الحدوث بهذا المعنى اي لكن اذا بينا اي اثبتنا صدور العالم
عن الصانع بالاختيار اي بالارادة والارادة لا بالايجاب والذات
بدليل متعلق ببينا لا يتوقف على حدوث العالم كما في قولنا ان
ذات كل جزء من اجزاء العالم كالعالم لا يقتضي وجوده لامكان طرفيه
ثم اذا وجد على صفة امكن اتصافه بضد تلك الصفة اذ نسبة الصفتين
الى ذاته على السوا فلا بد لكل من تلك الاجزاء ومن العالم من مخصص له بالوجود
عن العدم وبالصفة التي هو عليها دون ضدها ولا جايز ان يكون ذات

المخصص ذات

المخصص

ذات الواجب ولا قدرته اذ نسبة كل من الذات والقدرة لكل من الطرفين
والصفات على السوا فلا بد من مخصص خارج عن ذلك وهو الارادة فتعين
ان يكون تعالى فاعلا بالارادة والاختيار لا بالذات والايجاب وهذا الدليل
لا يتوقف على حدوث العالم بل على امكانه المقرر الثابت فاذا بينا ذلك
كان القول بتعلق وجوده اي العالم بتكوين الله تعالى قولا بحدوثه
اي العالم بهذا المعنى وهو سبق العدم اما اذا توقف عليه فلا يكون القول
بالتعلق قولا بالحدوث لئلا يلزم الدور لتوقف كل منهما على الاخر وانما كان
القول بتعلق وجود العالم بالتكوين قولا بحدوثه على ذلك التقدير لان تعلق
الارادة بايجاد الشيء يستلزم حدوثه وسبقه بالعدم والا لزم ايجاد الموجود
وهو محال وعلى هذا الاستلزام اجماع المتكلمين والفلاسفة الى ان جا الامدي
فمنع الاستلزام لامكان تعلق ارادة القديم بالشيء في الازل فيكون قديما بالزمان
ولا يصح قياسها على الارادة الحادثة لان الحادثة لضعف من قامت به وعجزه
وعدم احاطته بالحكم والمصالح تتوقف على الروية والتامل في المصالح بخلاف
القديمة فانها القدرة من قامت به ودقة حكمه واتقانه واحاطته بجميع الحكم
والمصالح لا يتوقف الا على مجرد وجوده ولم يعرج الشارح رحمه الله على هذا الاشكال
لما قام عنده في ذلك ومن ههنا اي ومن اجل ان الحادث عند المتكلمين
هو المسبوق بالعدم والقديم بخلافه افاد بعض شراح الكتاب ان الحكمة في
قول المصنف ولكل جزء من اجزايه الاشارة الى الرد على الفلاسفة الزاعمين
قدم بعض الاجزا كالهيولى وهذا معنى قوله يقال ان التنصيص على كل جزء
من اجزا العالم اشارة الى الرد على من زعم قدم بعض الاجزاء
كالهيولى اذ لو اقتصر على قوله هو تكوينه للعالم لوقت وجوده لم يكن فيه
تنصيص على حدوث جميع الاجزا فلا يصلح ردا عليهم لامكان ارادة المجموع والحكم بحدوث
على المجموع من حيث هو مجموع وذلك ينافي قدم بعض الاجزا فلو كان المراد بالحادث
عند المتكلمين ما تعلق وجوده بالغير وان لم يسبق بالعدم وبالقديم خلافه
لم يحسن الرد على الفلاسفة بذلك اذ هم قايلون بحدوث العالم بجميع اجزايه
بهذا المعنى وهذا معنى قوله والا اي وان لم يكن القديم والحادث مقولين
عند المتكلمين بهذين المعنيين بان كانا بمعنى ما لا يتعلق وجوده بالغير وخلافه

فهم اي الفلاسفة انما يقولون بقدمها اي بعض الاجزاء بمعنى عدم
المسبوقية بالعدم لا بمعنى عدم تكونها اذ القديم بالذات عندهم كغيرهم
هو الله تعالى وحده فلا يحسن الرد عليهم بتكون جميع الاجزا الا اذا اريد بالحدوث
السبق بالعدم وبالقدم خلافه ثم اشار الشارح الى تلخيص جواب المصنف
وبيان حاصله بعد ابطال ما يقال في معرض الجواب بقوله والحاصل
من جواب المصنف عن استدلال الاشاعرة انا معشر الماتريدية لا نسلم
انه اي الشان لا يتصور اي يتعقل ويمكن التكوين بدون وجود المكون
وان وزانه اي التكوين معه اي المكون وزان الضرب مع المضروب
فان الضرب صفة اضافية لا يتصور اي لا تتعقل ولا يمكن بدون
المتضايفين اعني بهما الضارب والمضروب والتكوين صفة حقيقية
لها تحقق في الوجود الخارجي هي مبدا الاضافة اي علتها التي هي اي الاضافة
اخراج المعدوم من العدم الى الوجود المعبر عنها بالخلق والرزق والايجاد
والاحيا والاماتة وغير ذلك فالمتوقف تحققه على تحقق الطرفين هو
الاضافة لا مبداها وقوله لا عينها عطف على مبدا الاضافة وههنا سوال
وهو ان القول بان التكوين صفة حقيقية هي مبدا الاضافة لا عينها مخالف
لما وقع في عبارة المشايخ من انها عينها حيث قالوا صفة حقيقية يعبر عنها
بالايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وغير ذلك اشار الى الجواب بقوله
حتى لو كانت عينها على ما وقع في عبارة المشايخ لكان القول اي قول
الماتريدية تحققها اي الصفة بدون المكون مكابرة اي مدافعة للعقل
في مقتضاه وانكارا للضروري فان ضرورة العقل تقضي باستحالة تحقق
الاضافة بدون تحقق الطرفين او احدهما سواء كانت فعل الباري ام غيره
اذ كيف يتصور ايجاد بلا موجد وحاصل الجواب ان عبارة المشايخ مؤولة
بان المعنى يعبر عن اثارها بكذا فلا اي فبسبب ان تحقق الاضافة بدون
المكون مكابرة الى اخره لا يندفع استدلال الاشاعرة بما يقال في الجواب
عنه من ان كلا من التكوين والضرب وان كان اضافة الا ان بينهما فرقا
ظاهرا لا يصح معه قياس التكوين على الضرب وتقريره ان الضرب عرض
مستحيل البقا بدون تجدد امثاله فلا بد لتعلقه بالمفعول ووصول

الاثر اليه اي المفعول من وجود المفعول معه اذ لو تاخر وجود المفعول عن
وجوده لانعدم هو اي الضرب وحاصله مع الايضاح ان الضرب لما كان عرضا
يستحيل بقاوه فلا بد في الحقيقة من وجود المفعول ليتعلق هو به اذ لو تاخر وجود
المفعول عن وجوده لانعدم هو ضرورة عدم بقا العرض زمانين بدون المثل
المتجدد ولا بد للمثل المتجدد من متعلق بخلاف فعل الباري اي بخلاف التكوين
الذي هو فعل الباري تعالى فانه ازلي واجب الدوام يبقى الى وقت وجود
المفعول فيتعلق به اذ ما ثبت قدمه يستحيل عدمه وقد علمت من تحقيق
الشارح فيما مر عدم الفرق بينهما وهو غير المكون عندنا خلافا للاشاعرة
حيث قالوا ان التكوين عين المكون واذا تاملت كلامهم بالمعنى الذي فسر به
الشارح رحمه الله فيما سياتي علمت ان هذه الخلافية مبنية على الخلافية
الاولى لان من قال بان التكوين صفة ازلية حقيقية يقول بمغايرة التكوين
للمكون قطعا اذ ههنا امر محقق في الخارج مغاير للمفعول قطعا ومن قال بانه
صفة اعتبارية يقول بانه نفس المكون لا بمعنى ان المفهوم عين المفهوم بل بمعنى
انه ليس ثمه امر متحقق في الخارج مغاير للمفعول والفاعل انما هناك تعلق بين
الطرفين حصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول كما سياتي وبهذا علم
ان الضمير في قول المصنف وهو غير الى اخره عايد على التكوين بمعنى الصفة
الحقيقية الازلية فقول الشارح لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة
كالضرب مع المضروب والاكل مع الماكول اراد به الصفة الحقيقية الازلية
لا تعلقها قال الكستلي وقد شاع استعمال الفعل والخلق والايجاد ونحو ذلك
في صفة التكوين انتهى فاندفع ما قيل ان قول المصنف وهو يحتمل ان يعود على
الصفة الحقيقية الازلية او الفعل الحادث الذي هو الايجاد لكن قول الشارح
لان الفعل الى اخره يعني الثاني انتهى ولعل شبهة هذا القايل تنظيره بالضرب
والاكل ولانه اي التكوين لو كان نفس المكون لزم ان يكون المكون مكونا
مخلوقا بنفسه ضرورة العلم انه اي المكون مكون بالتكوين الذي هو عينه
فيكون قديما لان ما اقتضت ذاته وجوده كان واجبا ووجوبه يستلزم قدمه
واستغناه عن الصانع كما اشار اليه بقوله مستغنيا عن الصانع لما علمت
من ان الواجب هو الذي لا يحتاج الى شيء في شيء وهو اي اللازم محال بالضرورة

فما ادي اليه محال وهو ان التكوين عين المكون كذلك ولزم ان لا يكون للخالق
تعلق بالعالم سوى انه اقدم منه وقادر عليه من غير صنع وتاثير فيه
ضرورة تكونه بنفسه لك ان تقول هذا ينافي ما تقدم في الالزام الاول
من استلزام العينية للقدم اذ لا يتصور في القدم تفاوت ويمكن ان يجاب
بانه لم يلاحظ في هذا الالزام استلزام العينية للقدم كما في الالزام الاول
بل استلزامها لتكون العالم بنفسه المستلزم لانتفا الصانعية والتاثير فيه
ويؤيد هذا الجواب تفسير الكستلي انه اقدم منه بمتقدم عليه ويمكن ان يجاب
بجواب اخر وهو ان المراد الاقدمية في الرتبة وهذا القدر المستثنى لا يوجب
كونه خالقا والعالم مخلوقا بل الموجب لذلك هو تاثيره فيه وايجاده له
فلا يصح القول بانه خالق للعالم وصانعه هذا خلف ولزم ان لا يكون
الله تعالى مكونا للاشيا ضرورة انه لا معنى للمكون الا من قام به التكوين
والتكوين اذا كان عين المكون لا يكون قايما بذات الله تعالى ولزم
ان يصح القول بانه خالق سواد هذا الحجر اسود وهذا الحجر خالق السواد
اذ لا معنى للخالق والاسود الا من قام به الخلق والسواد وهما اي خلق
السواد والسواد واحد اذ التكوين عين المكون فمحلهما وهو الحجر واحد فيصح
وصفه بانه اسود من حيث قيام السواد به وبانه خالق للسواد من حيث قيام
خلق السواد به الذي هو عين السواد واللازم باطل بالضرورة فكذا الملزوم
وهذا كله تنبيه على كون الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروريا لكنه
ينبغي للعاقل ان يتامل في امثال هذه المباحث ولا ينسب الى
الراسخين من علما علم الاصول ما تكون استحالته بديهة ظاهرة
على من له ادنى تمييز بل يطلب لكلامهم محملا يصح محلا لنزاع العلما
وخلاف العقلا وقد شرع في بيان المحمل بقوله فان من قال ان التكوين
عين المكون اراد ان الفاعل اذا فعل شيا فليس هاهنا في الوجود
الخارجي الا الفاعل والمفعول واما المعنى الذي يعبر عنه بالتكوين
والايجاد ونحو ذلك كالاختراع والانشاء فهو امر اعتباري يحصل في
العقل من نسبة الفاعل المؤثر الى المفعول المؤثر فاذا نسب العقل
المؤثر الى المفعول المؤثر حصل في العقل من تلك النسبة تاثير وهو تعلق

الفاعل بالمفعول وليس امرا محققا موجودا في الخارج مغايرا للمفعول في
الخارج اما في العقل فهو مغاير للمفعول متمايز عنه بالضرورة ولم يرد كما هو
ظاهر عبارته ولنا فهمه الحنفية عنه ان مفهوم التكوين هو بعينه مفهوم
المكون ليلزم المحالات علة للمنفي وهو يرد واورد عليه انه لا يصح بهذا القيد
ان الفعل عين المفعول بل هذا القدر يقتضي عدم صحة الحمل لا صحته اذ يشترط
في الحمل اتحاد الموضوع والمحمول في الوجود الخارجي والموضوع هاهنا وهو التكوين لا
تحقق له في الخارج فلا يصح حمل المتحقق فيه وهو المكون عليه على ان جعله نفس
المفعول دون الفاعل تحكم وبعضهم وجه كلام الاشعري بما حاصله مع
الايضاح ان الافعال التي هي غير التكوين والايجاد احداث حادث في المفعول
وتغيير له من حال الى حال كالكتابة والصبغ والقطع والكسر فان الاثر المترتب
المنقوش تصح
عليها صفة حادثة في متعلقاتها وجودية كانت تلك الصفة كما في الرقوم
والانصباغ المترتبين على الكتابة والصبغ او عدمية كما في الانقطاع والانكسار
المترتبين على القطع والكسر بخلاف التكوين والايجاد فان اثرهما نفس المفعول
لا حالة وصفة فيه بنا على ان وجود الشي عينه عند الشيخ ولما اراد ان ينبه على
هذه الدقيقة قال التكوين عين المكون ولم يرد بالتكوين نفس الاحداث بل ما
يترتب عليه من الاثر فان اطلاق المصادر على الحاصل بها شايع في عباراتهم
ولما كان وجود الاشيا زايدا على ماهياتها عند غيره لم يكن الاثر المترتب على
التكوين نفس المكون عنده بل اتصافه بالوجود على قياس ساير الافعال فحاصل
النزاع يرجع الى ان الوجودات هل هي انفس الموجودات او زايدة عليها فعلى
الاول يكون التكوين بالمعنى الحاصل بالمصدر نفس المكون وعلى الثاني يكون
غيره اذ هو صفة قايمة به وهذا المحمل وهو ان من قال ان التكوين الى اخره كما
يقال ان الوجود عين الماهية في الخارج بمعنى انه ليس للماهية
الموجودة في الخارج تحقق وجود في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود
تحقق في الخارج اخر مغاير لتحقق الماهية حتى يجتمعا الماهية والوجود
اجتماع القابل الماهية والمقبول العارض كالجسم القابل للسواد والسواد
المقبول له والحاصل انه فرق ما بين الماهية الموجودة وبين الماهية السودا
فان عارض الثانية يجامعها في الوجود الخارجي بخلاف عارض الاولى لعدم تحققه

في الخارج بل الماهية اذا كانت اي وجدت فكونها هو وجودها الاظهر
في مراده ان يقول فكونها هو عينها لما لا يخفى لكنهما الماهية والوجود متغايران
في العقل بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الماهية دون الوجود وبالعكس
بان يلاحظ الوجود دون الماهية واورد عليه ان هذا القدر لا يفيد كونه
احدهما عين الاخر لجواز ان يكون الوجود مع كونه عارضا للماهية في الخارج
معدوما فيه كما ذهب اليه جمهور المحققين فلا يصح حمله على الماهية المحققة
في الخارج لما علمت من ان الحمل يقتضي اتحاد الموضوع بالمحمول في الخارج فلا يتم
ابطال هذا الراي وهو ان التكوين عين المكون بالمعنى الذي حمله عليه الشارح
الا باثبات ان تكون الاشياء وصدورها من الباري تعالى يتوقف
من الباري تعالى على صفة حقيقية قايمة بالذات مغايرة للقدرة
والارادة ولم يقدروا على اثبات ذلك والتحقيق ان تعلق القدرة قد
تقدم ان القدرة صفة في الفاعل بها يتمكن من الفعل والترك فلا تصلح
لتخصيص احد الطرفين بالوقوع والا لزم الترجيح بلا مرجح اذ نسبتها اليهما على
السوا فلابد في تخصيص احدهما بالوقوع من صفة اخرى وهي الارادة التابع
تعلقها لتعلق العلم القديم وبذلك صلحت للتخصيص فان تعلق العلم
القديم بالوجود تعلقت به الارادة تعلق التخصيص فتتعلق به القدرة
تعلق التاثير وان تعلق بالترك تعلقت به الارادة كما مر فتتعلق به القدرة
بمعنى انها لا تتعلق بالفعل اذ العدم لا تتعلق به القدرة فعلة العدم هي
عدم علة الوجود ولهذا قال الشارح على وفق اي كاينا ذلك التعلق على
موافقة تعلق الارادة بوجود المقدور متعلق بتعلق القدرة واللام
في لوقت هي لام التوقيت وهي بمعنى عند وجوده اي المقدور اذا نسب
اي تعلق القدرة الى القدرة واذا يحتمل ان تكون شرطية فالجملة الشرطية
خبر لان وان تكون لمحض الظرفية قدمت على عاملها وهو يسمى وعلى هذا الخبر
ان هو يسمى والمعنى ان تعلق القدرة يسمى ايجابا له وقت نسبته الى القدرة
قال بعض المحققين وهذا اقرب واذا نسب تعلق القدرة الى محل القدرة
اي القادر يسمى الخلق والتكوين ونحو ذلك ويسمى بالاعتبار الاول
ايجابا لان القدرة اذا تعلقت بالمقدور وجب حصوله وامتنع انفكاكه

وتخلفه عن التعلق واحترز بالمقدور اي الممكن عن الواجب والمحال اذ لا تتعلق بهما
القدرة ولا يصح بالاعتبار الاول تسمية التعلق بالخلق والتكوين كما لا يصح
بالاعتبار الثاني تسميته بالايجاب اما الاول فلانه لا يصح شرعا اسناد الخلق
والتكوين الى القدرة واما الثاني فللقاعدة المقررة على المذهب الحق من انه
سبحانه وتعالى فاعل بالارادة والاختيار لا بالايجاب ومن ههنا يوجد في بعض
النسخ يسمى ايجابها باضافة الايجاب الى القدرة وهو من اضافة المصدر الى الفاعل
ولما كان ههنا مظنة سوال تقريره ان اسناد التعلق الى الذات فرع عن كونه
وصفا لها والامر على خلاف ذلك اذ هو وصف قايم بالقدرة اشار الشارح
رحمه الله الى جوابه بقوله فحقيقته اي التكوين كون الذات بحيث تعلقت
قدرته بوجود المقدور لوقته اي عنده او في وقته وفي نسخة بوقت
والباء ظرفية اي في وقت وجوده وحاصله انه من اوصاف الذات ايضا
حقيقة اذ هو عبارة عن كون الذات بحيث تعلقت قدرته بوجود المقدور
والكون وصف للذات فصح اسناده اليه وههنا سوال تقريره انا نجد اشياء
كثيرة كالترزيق والتصوير والاحيا والاماتة وغير ذلك كالهداية والاضلال
والاسعاد والاشقا الى غير ذلك خارجة بحسب الظاهر عن الايجاب والخلق
والتكوين فهذه هي خارجة عما ذكر او راجعة اليه والجواب انها راجعة اليه
ومعنى رجوعها اليه انها عينه لكن تحدث له خصوصيات واسما بحسب
خصوصية المقدورات وهذا معنى قوله ثم تتحقق بحسب خصوصيات
المقدورات خصوصيات الافعال كالترزيق لتعلق القدرة بوجود
الرزق والتصوير لتعلق القدرة بوجود الصورة والاحيا والاماتة
لتعلق القدرة بوجود الحيوة في الاول والموت في الثاني الى ما لا يكاد
يتناهى اي لا يقرب من التناهي فضلا عن التناهي ومعنى لا تناهيها كما مر انها
لا تنتهي الى فرد ليس بعده فرد اخر لا بمعنى ان ما لا نهاية له يدخل تحت الوجود
الخارجي فانه محال وتوضيح ما ذكر ان التعلق المذكور اذا اضيف الى الرزق
مثلا فان نظر الى الرزق من حيث المعنى الاعم وهو كونه مقدورا سمي ذلك
التعلق ايجادا او خلقا وتكوينا بالاعتبارين السابقين وان نظر اليه من
حيث المعنى الاخص وهو كونه رزقا سمي ترزيقا وهكذا في قوله ثم تتحقق الى اخره

اشارة الى ان المتوقف تحققه على تحقق المتعلقات هي خصوصيات الافعال
لا نفس الافعال فالفاعل عين التكوين كما عرفت فاما كون كل من ذلك المذكور
ومن خصوصيات الافعال صفة حقيقية ازلية فمما تفرد به بعض علما
ما وراء النهر وفيه تكثير للقدماء جدا وان لم تكن متغايرة وهذا
جواب عما يقال ان كون تكوين كل من ذلك صفة حقيقية قايمة بذاته تعالى
لا يستلزم تكثر القدماء لان الصفات العلية لا تغاير فيما بينها كما لا تغاير
بينها وبين الذات وحاصل الجواب ان عدم تغايرها بمعنى عدم امكان
انفكاك بعضها عن بعض لا يستلزم عدم التكثر والتعدد والاقرب ما ذهب
اليه المحققون منهم وهو ان مرجع الكل اي كل الخصوصيات الى التكوين
الذي هو صفة حقيقية ازلية قايمة بالله عز وجل بمعنى انه يحدث له فيما لا يزال
تعلقات بالمقدورات فيحدث له بذلك اسما خاصة بحسب خصوصيات
تلك المقدورات وهذا معنى قوله فانه ان تعلق بالحيوة يسمى احياء
وبالموت يسمى اماتة وبالصورة يسمى تصويرا وبالرزق يسمى ترزيقا
فالكل تكوين وانما الخصوص بخصوصية التعلقات وانما كان هذا
المذهب اقرب من المذهب الاول لاستلزام الاول لقيام صفات
حقيقية لا تتناهى بذاته تعالى اذ يلزم عليه ان تكوين كل من زيد مثلا
ورزقه وحيوته واماتته واسعاده واشقايه الى غير ذلك صفة حقيقية
قايمة بذات الله تعالى وهذا بعيد جدا فقول الشارح والاقرب اي الى
التحقيق من المذهب الاول وان كان التحقيق خلاف كل من المذهبين
كما اشار اليه الشارح فيما تقدم بقوله والتحقيق الى اخره والارادة صفة لله
تعالى ازلية اي ثابتة في الازل وازليتها تستلزم ابديتها ضرورة ان ما
ثبت قدمه يستحيل عدمه قايمة بذاته تعالى السر في قوله قايمة بذاته
بعد قوله صفة لله تعالى الاشارة الى ان الارادة صفة حقيقية كالعلم
لا اعتبارية كالعالمية الناشية من اتصاف الذات المقدس بالعلم فانها
مع كونها صفة له تعالى لا تحقق لها في الخارج اذ ليس صفة في الخارج وصف
زايد على الذات والعلم يسمى بالعالمية بل امر اعتباري يحصل في العقل من
نسبة العلم الى ذاته تعالى فاندفع ما يقال يتوهم من لزوم التكرار وقد

علمت

علمت فيما سلف ان الازلي يعم العدمي كالوجودي بخلاف القديم فانه خاص
بالوجودي فلا يقال يغني عن قوله قايمة بذاته قوله ازلية كرر ذلك لانه
ذكرها فيما سلف في تعداد الصفات الازلية بقوله والارادة والمشية
تاكيدا اي للتاكيد اي للتقرير والتثبيت في ذهن السامع ولذا اهتم بقوله
وتحقيقا لاثبات صفة قديمة لله تعالى تقتضي تخصيص المكونات
بوجه دون وجه كالتخصيص بالوجود دون العدم او عكسه وكالتخصيص
بالحركة دون السكون او عكسه في وقت دون وقت لما مر من ان
نسبة القدرة الى الطرفين والى جميع الصفات والاوقات على السواء
فلا بد في تخصيص احد الطرفين او الصفات او الاوقات بالوقوع
له اوفيه من صفة اخرى وهي الارادة اذ لا يصلح للتخصيص لهذا المعنى غيرها
لا كما زعمت الفلاسفة رد هذا القول وقول النجارية بقوله صفة
ورد قول بعض المعتزلة بقوله ازلية وبقوله قايمة بذاته ورد قول الكرامية
بقوله ازلية ثم بين زعم الفلاسفة بقوله من انه تعالى موجب اي
فاعل بالذات ويسمى فعل الذات بها ايجابا لان مقتضى الذات لا يمكن
انفكاكه عنها لا انه فاعل بالارادة والاختيار وهذا كما زعموا ولله المثل
الاعلى ان النار فاعلة للاحراق بذاتها لان في طبعها الحرارة واليبوسة
فلا يمكن تخلف الاحراق عنها وقد علمت فيما سلف منع ذلك وانها سبب
عادي للاحراق فيجوز تخلفه عنها دليله قصة ابراهيم صلى الله عليه وسلم
ويمكن اتصافها بالبرودة والرطوبة بدل الحرارة واليبوسة كما في القصة
المذكورة ولا كما زعمت النجارية من انه فاعل مريد بذاته لا بصفة
يعني انهم زعموا انه لا حاجة الى ثبوت الارادة لان الذات صالحة للتخصيص
ولما كان هذا ظاهر البطلان اذ نسبة الذات الى الطرفين والى
جميع الصفات والاوقات على السوا كالقدرة اعترف بعض المعتزلة
بثبوت الارادة لكن زعموا انها حادثة لا في محل فرارا من تعدد القدما
ومن قيام الحوادث بذاته تعالى ولا يمكن قيامها بالحادث المكون لئلا
يلزم تكونه بنفسه ومعنى اضافتها اليه تعالى انه خالقها وهذا المذهب
ايضا مردود كما اشار اليه بقوله ولا كما زعم بعض المعتزلة من انه مريد

بارادة حادثة لا في محل ووجه الرد ما قد علمت من ان قيام المعنى بدون
محل محال وان المحذور تعدد ذوات قديمة لا ذات وصفاته اذ الذات
وصفاته شيء واحد ضرورة عدم امكان الصفات التي هي معان بنفسها
ولما نظرت الكرامية الى انه لا معنى لصفة الشيء الا المعنى القايم به ذهبوا
الى قيامها وثبوتها بذاته تعالى لكن زعموا انها حادثة فرارا من تعدد القدما
وهذا المذهب مردود ايضا كما اشار بقوله اليه **ولما زعمت الكرامية**
من ان ارادته تعالى حادثة في ذاته ووجه الرد ما قد علمت من
استحالة قيام الحوادث بذاته تعالى واعلم ان ما نقله الشارح عن النجارية
احد قوليهم والقول الاخر ما سبق من ان معنى كونه تعالى مريدا هو انه
ليس بمكره ولا ساه ولا مغلوب وانما لم يتعرض له هنا لما قال في بعض كتبه
من ان هذا موافق للفلاسفة في نفي كونه تعالى فاعلا بالقصد والاختيار
يعني لانهم لم يثبتوا الارادة بمعنى المشية والاختيار بل بمعنى لا ينكره الفلاسفة
فيرد عليهم ما رد به على الفلاسفة ولم يتعرض ايضا لما ذهب اليه
الكعبي من ان ارادته لفعل نفسه علمه به ولفعل غيره امره به ولا لما ذهب
اليه جمهور المعتزلة من انها علمه بنفع في الفعل قال بعض المحققين اذ لا
يصح قوله صفة الله تعالى ازلية قايمة بذاته ردا لهما فتامل انتهى وقوله
اذ لا يصح الى اخره يعني لان العلم صفة ازلية قايمة بذاته تعالى وكذا الامر
اذ هو نوع من الكلام النفسي الازلي القايم بذاته تعالى لكن قال بعض المحققين
انما لم يتعرض المصنف للرد عليهما ههنا لاستغنايه عن ذلك بالرد عليهما
فيما سبق حيث عطف الارادة على العلم والعطف يقتضي المغايرة انتهى
والدليل على ما ذكرنا الايات الناطقة هذه العبارة تشعر بانحصار
المبتدا في الخبر لكن لما ضم اليه قوله مع القطع الى اخره وعطف عليه
قوله وايضا نظام العالم وقوله وكذا احد وتدكان الحصر في المجموع والناطقة
المصرحة الدالة فاستعمل الناطقة في الدالة مجازا وقوله **باثبات**
صفة الارادة والمشية لله تعالى متعلق بالناطقة وهذه الاضافة
من اضافة المصدر الى المفعول واضافة صفة الى الارادة من اضافة
الاعم الى الاخص وفايدتها بيان جنس الاخص وعطف المشية على

الارادة

٨٦

الارادة عطف تفسيري فان المشية والارادة والاختيار الفاظ مترادفة
والايات الناطقة نحو قوله تعالى يخلق ما يشا ويختار وقوله تعالى فلو شا
لهداكم اجمعين وقوله تعالى ان ربك فعال لما يريد الى غير ذلك ولما كانت
الايات بمجردها لا تدل على المدعى بتمامه لانها انما تدل على ثبوت صفة
الارادة من غير تعرض لقدمها ولا لقيامها بالذات فلا تقوم بمجردها حجة
على الفلاسفة والنجارية النافين صفة الارادة اشار الشارح الى تمام
الدليل بقوله **مع القطع** اي الجزم واليقين **بلزوم قيام صفة الشيء به**
وعدم انفكاكها عنه لا كما زعم بعض المعتزلة من انه مريد بارادة حادثة
لا في محل **ومع امتناع** اي استحالة **قيام الحوادث بذات الله تعالى**
لا كما زعم الكرامية من ان الارادة صفة حادثة قايمة بذاته تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا **وايضا** عبر بايضا اشعارا بان كلا من النظام والايات
مع ما ضم اليها دليل مستقل لا ان مجموعهما دليل واحد **ونظام العالم**
هو انتظام اجزايه بعضها ببعض كانتظام الافلاك بعضها مع بعض بكونها
محيطة بالعناصر وكون بعضها محيطا ببعض وانتظام العناصر وما تولد
منها بكونها محاطا بها وكون بعضها محيطا ببعض ايضا ولما كان في نظام
العالم نوع خفا فسره بقوله **ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح**
يعني ان العقل كما يجوز وجود العالم على هذا النظام المشاهد كذلك يجوز
وجوده على غيره من الوجوه الممكنة المحتملة وغيرها فوجوده على هذا النظام
المذكور **دليل على كون صانعه قادرا مختارا** اما دلالته على القدرة
فظاهر وليس من محل النزاع واما على الارادة فلانه لما وجد على هذا الوجه
دون غيره من الوجوه الممكنة مع ان نسبة القدرة الى الجميع على السوا دل
ذلك على ثبوت ارادة صانعه قطعا لكن قول الشارح على الوجه الاوفق
الاصلح فيه اشكال لا يخفى ووجهه لاقتضايه ان هذا الوجه اوفق الوجوه
واصلحها وهو محل منع اذ مقدوراته تعالى لا تتناهى فما من وجه فرض الا
وامكن العقل فرض اكمل منه فيمكن تعلق القدرة به لاستحالة وقوفها
عند ممكن ما ومن ههنا اعترض طايفة على الامام الغزالي في قوله ليس في
الابداع ابدع مما كان لاقتضايه ان ليس في القدرة ابدع من هذا الوجه وهذا

اوفق بقول الفلاسفة الزاعمين ان ليس في القدرة ابدع من هذا الوجه والا
لزم وجود العالم عليه اذ لو لم يوجد عليه مع امكان ذلك لزم البخل وهو محال
على المبدا الفياض الكامل من كل وجه فبعضهم اعتذر عن الغزالي بانه ادرج
في كلامه ما ليس منه وبعضهم اعتذر عنه بانه لم يرد ما يقوله الفلاسفة
لانه جهل يجل منصبه عنه لان فيه نسبة القدرة الى الوقوف عند بعض الممكنات
فيلزم العجز في حقه سبحانه وهو محال بل مراده ان العلم الازلي القديم لما تعلق
بوجود العالم على هذا الوجه استحال وجوده على ما هو اكمل منه والا لزم
انقلاب العلم جهلا وهذا محال في حقه سبحانه فقوله ليس في الابداع ابدع
مما كان اي نظرا الى تعلق العلم القديم بوجوده على هذا الوجه فلا يمكن
تعلق القدرة بغيره لا لعجز في القدرة لاستحالة وقوفها عند ممكن ما بل
نظرا الى تعلق العلم القديم المستحيل تخلفه ويمكن الاعتذار عن الشارح بان
مراده الاوفق الاصلح بالنسبة الى ما دونه من الجميع لا الى جميع الوجوه بدليل
قوله فيما سلف ان مقدوراته سبحانه لا تتناهى **وكذا** اي ومثل نظام
العالم في الدلالة على كون صانعه قادرا مختارا **حدوثه** لان وجوده بعد
ان لم يكن يستلزم تخلف وجوده عن وجود صانعه في الازل الى وقت وجوده
فلو كان صانعه فاعلا بالايجاب لكانت الذات علة موثرة في وجوده
فيستحيل تخلفه عنها لما بينهما من الارتباط العقلي على ذلك التقدير
واللازم باطل بالحدوث فكذا الملزوم وهذا معنى قوله **اذ لو كان صانعه**
موجبا بالذات لزم قدمه ضرورة عدم تخلف المعلول عن علته
الموجبة واحترز به عن الفاعل بالارادة فانه علة غير موجبة لان
الارادة شرط في الايجاد ولما فرغ من بحث الصفات شرع فيما يجوز ان يتعلق
به سبحانه فقال **ورؤية الله سبحانه** اي رؤية الله سبحانه المومنين في
الاخرة واعلم ان من المعتقدات ما يقضي العقل بوجوبه كوجود الباري تع
تعالى ووجود صفاته ومنها ما يقضي العقل بامكانه خاصة ولا حظ له
في الحكم بوقوعه فاذا اخبر الصادق بوقوعه وجب تصديقه فيه لعدم
المعارض ووجود المقتضي ورؤية الله تعالى من هذا القبيل ثم ان
القبيل الاول منه ما لا يصح اثباته بالشرع كوجود الباري وكلامه فيتعين

اثباته بالعقل لئلا يلزم الدور ومنه ما يصح اثباته بالشرع كالتوحيد فيصح
اثباته به ايضا وقد تقدم التنبيه على ذلك **بمعنى الانكشاف التام**
بالبصر يعني ان الرؤية تطلق تارة على الرؤية القلبية العلمية وتارة على
الرؤية البصرية بمعنى الانكشاف التام بالبصر وفيه اشارة الى ان الانكشاف
التام كما يكون بالبصر يكون بغيره كخبر الصادق **وهو معنى قولهم اثبات**
الشيء اي العلم بثبوته **كما** اي على الوجه الذي **هو به** اي عليه في نفس الامر
ولما كان اثبات الشيء كما هو به صادقا بالعلم الحاصل من خبر الصادق مثلا
قيده بقوله **بحاسة البصر** لما ذكرناه في تفسير الرؤية وهو معنى هذه
العبارة المغلقة الواقعة في كلامهم واعلم ان في قول الشارح بمعنى الانكشاف
الى اخره اشكالا لا يخفى وجهه اذ كيف تفسر الرؤية التي هي وصف للرائي
بالانكشاف الذي هو وصف للمرئي فكان ينبغي ان يقول بمعنى الادراك التام
بالبصر لكن لما كانت الرؤية من قبيل الكيفيات صح تفسيرها بالانكشاف
نظرا الى حاصل المعنى ثم اعلم ان قاطبة اهل السنة بعد اتفاقهم على رؤية
المومنين له تعالى في الاخرة وعلى ان حقيقته لا تعلم في الدنيا اختلفوا في
انها هل تعلم في الاخرة او لا فعلى الاول يكون التعبير بالانكشاف التام
على ظاهره وعلى الثاني لا بد من تاويله بالانكشاف بوجه ما لا الانكشاف
بالكنه والحقيقة ولا ينافي ذلك وصفه بالتمام لان التمام يتفاوت او يراد
الانكشاف التام بالنسبة الى الرؤية بحيث لا يبقى معها شك بوجه من الوجوه
لا بالنسبة الى المرئي بحيث يحاط بكنهه وذاته ومن هنا فسروا قوله تعالى
لا تدركه الابصار بلا تحيط به كما سياتي وذكروا ان تشبيه رؤيته تعالى
برؤية البدر او الشمس الواقع في الحديث بالنسبة الى الرؤية لا المرئي وما
ذكر في الانكشاف يجري في اثبات الشيء كما هو الى اخره **وذلك** اي اعتبار
قيد التمام **انا اذا نظرنا** ببصرنا **الى البدر ثم غمضنا** بتخفيف الميم
العين فلا خفاء في انه اي البدر **وان كان منكشفا لدينا** اي عندنا
معشر الناظرين **في الحالتين** اي حالتي النظر والغمض **لكن انكشافه**
حالة النظر اليه اتم واكمل و يحصل لنا **بالنسبة اليه** اي حين النظر
اليه **حالة مخصوصة** هي تعلق العلم بالمنكشف على وجه التمام والكمال

وتلك الحالة المخصوصة **هي المسماة بالروية** فالانكشاف بالبصر كما انه اتم
واكمل من الانكشاف بغيره كذلك الحالة المخصوصة لنا عنده اتم واكمل من
الحالة الحاصلة لنا عند غيره واعترض بانه لا يحسن موقع هذا الكلام الا لو
قدم ان الانكشاف بالبصر اتم واكمل من الانكشاف بغيره لكنه لم يشر الي
ذلك فيما مر ويمكن الجواب بان موقع هذا الكلام الاشارة الي السر في وقوع
الروية بالبصر في الاخرة ولم يكتف بالروية القلبية والعلم القلبي ومن
المشهور ليس الخبر كالمعاينة لكن في كلامه شبهة تدافع لان اخره يقتضي ان
الروية هي الحالة المخصوصة الحاصلة لنا عند الانكشاف واوله يقتضي
انها نفس الانكشاف ويمكن الجواب بانه لما كان نتيجة الانكشاف وثمرته
والمعني المقصود منه هو الحالة المذكورة سميت بالروية والامر في ذلك سهل
جايزة في العقل بمعني ان العقل فيه اشارة الي ان التجويز العقلي يقع
بمعنيين احدهما التجويز المستند الي ضرورة او استدلال كالحكم علي كل
زوج بانه ينقسم بمتساويين وكالحكم بحدوث العالم والثاني ان العقل
اذا خلي ونفسه اي بديهته بقطع النظر عن الادلة الخارجية مطلقا
ضرورية او استدلالية مقتضية للجواز او للمنع **لم يحكم بامتناع رويته**
تعالي بل يحكم بجوازها **ما لم يقم له برهان علي ذلك** الامتناع **مع ان
الاصل** المستصحب **عدمه** اي البرهان وكان المطابق للمتن ان يصرح
بالحكم بالجواز لانه اخص من عدم الحكم بالامتناع فلا يلزم من وجوده وجوده
لكنه حاول بذلك الرد علي المعتزلة القايلين بالامتناع علي وجه المطابقة
وان حصل الرد عليهم بما ذكرنا بطريق الاولي ويويد ذلك قوله **وهذا
القدر** وهو ان العقل اذا خلي الي اخره **ضروري فمن ادعي الامتناع**
واستحالة الروية **فعليه البيان** واورد عليه ان ما ذكره من قوله بمعني
الي اخره هو الامكان الذهني وهو خارج عن محل النزاع والخصم لا ينكره واجيب
بان هذا الكلام لا طايل تحته اذ لم يستند في الدلالة الي مجرد هذا الامكان بل
ضم اليه قوله ما لم يقم له برهان علي ذلك مع ان الاصل عدمه ولا يخفي
عدم انطباق الامكان الذهني علي هذا المجموع فالشارح وان لم يتعرض في
الاستدلال الي دليل مثبت تفصيلي الا انه تعرض فيه الي ان الاصل عدم

البرهان المانع وفايدة التمسك بهذا الدليل الكلي بيان ان الاصل معنا وان
المحتاج الي البيان هو مذهب الخصم فالقدح في شي من مقدمات ادلتنا
التفصيلية لا يضرنا لان مقالتنا لما كانت موسسة علي هذا الاصل الكلي لم
تنهدم بانهدام الادلة التفصيلية بخلاف مقالتهم فانها لما كانت موسسة
علي الادلة التفصيلية انهدمت بانهدامها اذ لا اصل لهم يرجعون اليه
**وقد استدل اهل الحق علي امكان الروية بوجهين عقلي وسمعي وتقرير
الاول انا قاطعون** اي جازمون يقينا **بروية الاعيان والاعراض
ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم** بتمييز كل منهما عن الاخر نحوا
وبين عرض وعرض كذلك فان قيل الاستدلال علي القطع بالروية
المذكورة بالتفريق بين جسم الي اخره مصادرة علي المطلوب اذ هو استدلال
بالشي علي نفسه واجيب بان ما ذكره من التفريق ليس استدلالا علي كون
الاعيان والاعراض مرئية فان هذا امر بديهي لا يشتبه علي احد بل هو تنبيه
علي ذلك لان النفس قد تغفل عنه فليس من المصادرة في شي فقد ثبت
بالضرورة ان صحة الروية حكم مشترك بين الاعيان والاعراض وكل حكم
مشترك بين شيين مثلا فلا بد له من علة تامة مشتركة بينهما كما اشار الي
ذلك بقوله **ولا بد للحكم المشترك من علة تامة مشتركة بينهما** فلا بد
لصحة روية الاعيان والاعراض من علة كذلك **وهي اما الوجود او الحدوث
او الامكان اذ لا رابع مشترك بينهما** اي الاعيان والاعراض يصلح للعلية
ونتوهم عليته وبهذا اندفع ما قيل من منع الحصر في الثلاثة لاشتراك
الاعيان والاعراض في اوصاف اخر كمطلق التحيز الاعم من التحيز بالذات
او بالغير وكوجوب الوجود بالغير اعني تعلق ارادة القادر المختار وقدرته
وكالمعلومية والمذكورية وغير ذلك **والحدوث عبارة عن الوجود
بعد العدم** فاعتبر في مفهومه عدم سابق علي الوجود فمفهومه مركب من
العدم والوجود فهو عدمي **والامكان** الخاص عبارة **عن عدم الوجود
وعدم ضرورة العدم** فامكان العدم عدم ضرورة الوجود وامكان الوجود
عدم ضرورة العدم **ولا مدخل للعدم** مستقلا كان او جزءا **في العلية**
يعني ان العدم لا يصلح ان يكون علة موثرة ولا جزءها لان ذلك يستلزم

ضروري

قيام وصف التاثير به وهو وصف وجودي فلا يصح قيامه بالعدمي وهو اعم
مما كان العدم نفس مفهومه او داخلا في مفهومه فلا يصلح للحدوث كالامكان
للعلية وهذا معنى ما ذكر في شرح المواقف من ان التاثير صفة اثبات فلا
يتصف به العدم ولا ما هو مركب منه فتعين الوجود هذا مع قوله اما
الوجود الى اخره يسمى في اصول الفقه بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف
الموجودة في الاصل المقيس عليه وابطال ما لا يصلح منها للعلية فيتعين
الباقي فاذا وجد ذلك الباقي في الفرع فلا بد صح قياسه على الاصل المقيس
عليه في حكمه لوجود العلة الجامعة فيه والى هذا اشار الشارح بقوله وهو
اي الوجود مشترك بين الصانع وغيره من الاعيان والاعراض فيصح ان
يرى من حيث اي من اجل تحقق علة الصحة اي صحة الرؤية وهي الوجود
فيه ويتوقف امتناعها اي الرؤية وفي بعض النسخ ويتوقف امتناعه
اي أن يرى على ثبوت كون الشيء من خواص الممكن شرطا او من خواص
الواجب مانعا هذا جواب عن سوال حاصله ان كون الوجود علة
للصحة لا يستلزم تحققه تحققها اذ يتوقف تاثير العلة على وجود شرطها
وانتفاء مانعها ومن الجائز ان يكون بعض خواص الممكن شرطا العلية الوجود
او بعض خواص الواجب مانعا للوجود عن العلية فينتفي علية الرؤية
عن وجود الواجب لفوات شرطها على الاول ولوجود مانعها على الثاني وبعضهم
جعل الشيء واقعا على الوجود والمعنى ان الامتناع يتوقف على ثبوت كونه
الوجود في الممكن شرطا العلية الوجود المطلق وفي الواجب مانعا العلية
ذلك الوجود والتقرير الاول اظهر واعلم انه يوجد في غالب النسخ التي
وقفت عليها الشيء بالتعريف وفي بعضها شيء بالتنكير والتقرير الثاني
ظاهر على التعريف واما التقرير الاول فيظهر صحة بنائه على النسختين اما
على التعريف فبان تجعل قوله من خواص الى اخره نعتا للشيء او حالا منه لان
ال للجنس واما على التنكير فبان تجعل نعتا وعلى كل فمن في قوله من خواص
للتبعيض وكذا اي ومثل صحة رؤية الباري تعالى يصح ان يرى سائر
الموجودات اي باقيها من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك
كالحرارة لوجود علة الصحة فيها وهي الوجود لكن وجود صحتها لا يستلزم

وقوعها لانه متوقف على خلق الله تعالى ذلك في العبد ولم تجر عادته سبحانه بذلك
كما اشار اليه بقوله وانما لا ترى بناء على ان الله تعالى لم يخلق في العبد
رؤيتها بطريق جري العادة لا بناء على امتناع اي استحالة وقوع رؤيتها
وفيما ذكره جواب عما يقال اذا كان علة صحة الرؤية الوجود فلم لم تر سائر
الموجودات مما لم يدرك بحس البصر وحاصل الجواب ان عدم وقوع رؤيتها
لعدم خلق الله تعالى اياه وهو موقوف عليه وقوله بناء علة انما لا ترى يعني انما
حكمنا بانتفاء رؤيتها للبناء منا على ان الى اخره فوجد شرط نصب المفعول له
من اتحاد الفاعل وغيره فاندفع ما يقال ان اتحاد الفاعل ههنا مفقود
لاختلاف فاعل الانتفاء والبناء وتانيث الضمير في لا ترى ورؤيتها الراجع
الى سائر باعتبار معناه وحينئذ ظرف اجيب الآتي اعترض هذا الدليل
وهو قوله انا قاطعون الى اخره من جانب المعتزلة بان الصحة عدمية
يعني ان القول بان الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة مسلم في الحكم
الوجودي واما الصحة ههنا فليست من الامور الوجودية لانها عبارة عن
الامكان العقلي وهو سلب الضرورة عن الطرفين فلا تستدعي اي لا
تستلزم علة مشتركة ولو سلم انها تستدعي علة مع كونها عدمية فلا
نسلم ان تلك العلة مشتركة او ولو سلم ان الصحة وجودية فلا نسلم انها
تستدعي علة مشتركة واحدة بين الاعيان والاعراض لان الصحة واحد
بالنوع والواحد النوعي قد يعلل بالعلل المختلفة كما اشار اليه بقوله فالواحد
النوعي قد يعلل بالمختلفات كالحرارة بالشمس والنار فلا تستدعي
الصحة علة مشتركة بين افرادها حتى تكون في الواجب تعالى لجواز ان
يعلل بعضها بعلة والبعض الاخر بعلة اخرى الا ترى ان الحرارة واحد بالنوع
تحته الحرارة الموجودة في شعاع الشمس والحرارة الموجودة في النار والاولى
تعلل بالشمس والاخرى بالنار فالمعلل بالحقيقة هو الافراد المندرجة تحت
النوع لا نفس النوع وان اضيف التعليل اليه باعتبار اشتمال كل من افراده
عليه ولو سلم انها تستدعي علة مشتركة مع كونها واحدا بالنوع فالعدمي
يصلح علة للعدمي قال بعض المحققين هذا الاعتراض لا موقع له لان قولنا
لا مدخل للعدم في العلية ليس معناه امتناع التعليل بالعدمي مطلقا بل

اذا كان المعلل وجوديا فالمعلل امتناع تعليل الصحة بالامكان والحدوث بناء على انها وجودية فبعد تسليم المعترض انها وجودية بقوله ولو سلم بعد قوله بان الصحة عدمية امتنع عليه تعليلها بالعدمي فلا يصح اعتراضه بان العدمي يصلح ان يكون علة للعدمي انتهى وهذا الاعتراض انما ياتي على تفسير معمول قوله ولو سلم الاول بما مر من انها وجودية اما لو فسر بانها تستدعي علة مع انها عدمية كما فعله العلامة الشيخ بدر الدين الفيومي وكما صدرنا به التقرير لاستقامة كلام الشارح ولم يرد هذا الاعتراض ولو سلم ان العدمي لا يصلح علة للعدمي كما لا يصلح علة للوجودي فلا نسلم اشتراك الوجود بين الاعيان والاعراض بل وجود كل شيء عينه كما هو مذهب الاشعري ولا خفا في تميز كل شيء عن غيره فتتعدد الوجودات بتعدد الموجودات فلا يكون الوجود علة مشتركة حتى يصح روية الباري تعالى بطريق القياس على صحة روية الاعيان والاعراض بجامع الاشتراك في الوجود اجيب بان المراد بالعلة اي علة صحة الروية متعلق الروية اي ما يمكن ان تتعلق به الروية كما اشار اليه بقوله والقابل لها ولا خفا في لزوم كونه وجوديا بالوجود الخارجي ضرورة ان الروية لا تتعلق بالمعدوم فلزم وجود علة الصحة قطعا ثم لا يجوز ان يكون متعلق الروية خصوصية الجسم والعرض اي احدهما او هما بدليل قوله لانا اول ما نرى شبحا من بعيد انما ندرك منه هوية ما اي حقيقة متعينة في الخارج دون خصوصية جوهرية او عرضية او انسانية او فرسية ونحو ذلك لان متعلق الروية لو كان خصوصية من تلك الخصوصيات لما روي على البعد غيرها واللازم منتف فالملزوم مثله فعلم ان متعلق الروية هو الهوية المطلقة وبعد رويته المتعلقة بهويته من حيث هي بروية واحدة متعلقة بالبعدية يعني لا يشترط في القدرة على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض بعد الروية الاولى تعدد رويته بل بعدها بروية واحدة متعلقة بهويته قد نقدر على تفصيله الى ما فيه من الجواهر والاعراض وقد لا نقدر فمتعلق الروية هو كون الروية الشيء له هوية فيه تسمح وحقيقة العبارة وهو الهوية من حيث هي وهو اي كون الشيء له هوية المعنى اي المقصود بالوجود الذي هو علة صحة الروية على ما قررناه واشتراكه

بين الجواهر والاعراض وبين الواجب تعالى ضروري ضرورة ان له سبحانه حقيقة متميزة عن غيرها من الحقايق وفيه اي هذا الجواب نظر لجواز ان يكون متعلق الروية الجسمية اي مطلق الجسمية وما يتبعها من الاعراض من غير اعتبار خصوصية في الجسمية وما يتبعها وهذا القدر ليس بمشترك بين الاعيان والاعراض وبين الواجب تعالى لتنزهه سبحانه عن جميع النقايص ومن هذا اطبق المحققون على ان اثبات صحة الروية بالدلالة العقلية لا يخلو عن شوب والمعتمد في ذلك هو السمع على ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي حيث قال من رام اثبات صحة الروية بدليل عقلي فقد ركب شططا وتقرير الوجه الثاني السمعي ومعنى تقريره ايضاحه والكشف عنه ان موسى عليه السلام قد سال ربه تعالى الروية بقوله رب ارني انظر اليك وارني ههنا من الروية البصرية يتعدى بواسطة الهمزة الى مفعولين حذف الثاني منهما والتقدير والله اعلم ارني ذاتك فان ترني اياها انظر اليك فلو لم يكن المسول وهو الروية ممكنا وفي نسخة بالتاء الفوقية اي ولو لم تكن الروية امرا ممكنا لكان طلبه اي المسول وفي نسخة طلبها اي الروية جهلا مركبا بما يجوز في ذات الله تعالى وما لا يجوز او سفها قسيم قوله جهلا يعني ان موسى عليه الصلاة والسلام ان كان مع سواله للروية بتقدير عدم امكانها غير عالم باستحالتها كان طلبها جهلا لظنه غير الجايز عليه سبحانه وتعالى جايزا فلم يميز بين الجايز عليه سبحانه وتعالى وبين غيره وان كان عالما بالاستحالة كان طلبها سفها خاليا عن الفايدة لعدم ترتب الغرض المطلوب عليه فقوله وعبثا تفسير اذ العبث الفعل الذي لا يترتب عليه غرض ولا فايدة واما قوله وطلبا للمحال فمن عطف السبب على المسبب اذ السبب في السفه والعبث طلب المحال مع العلم باستحالته والانبيا عليهم الصلاة والسلام منزهون اي مبرون عن ذلك اللازم باقسامه لعصمتهم منه وان عطف على قوله ان موسى فهو شق ثان من الدليل السمعي وتقريره ان الله تعالى قد علق اي ربط الروية باستقرار اي سكون الجبل لان الروية مضمون الجزا والاستقرار مضمون الشرط والاول معلق على الثاني وهو اي الاستقرار امر اي وصف ممكن في نفسه وان كان مستحيلا بالنظر الى غيره وهو تعلق علمه تعالى بعدمه

والمعلق اي المربوط بالممكن ممكن وانما فسرنا التعليق بالربط في الموضعين
لتعديه بالبا وهذه الجملة الشرطية في قوة جملة اخبارية معناها الاخبار
بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به كما اشار الى ذلك بقوله لان معناه اي
التعليق المذكور الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به
والمحال لا يثبت على شيء من التقادير الممكنة فلا يصح الاخبار بثبوته عند
ثبوت شيء منها اذ المفروض انه محال لا وجود له مطلقا وقد اعترض هذا
الدليل السمعي بشقيه بوجوه منها ما هو ضعيف ومنها ما هو قوي ومنها
ما هو اقوى والشارح تعرض لابطال الاقوى فيبطل ما عداه بطريق الاولى
سوال
وقد اشار الى تقرير الاقوى ثم ابطاله بقوله اقواها ان موسى عليه الصلاة
والسلام هذا اعتراض على الشق الاول من شقي الدليل السمعي وتقريره
ان سوال موسى عليه الصلاة والسلام كان لاجل قومه لاعتقادهم امكانها
حيث قالوا لن نومن لك حتى نرى الله جهرة فسال ليعلموا امتناعها
كما علمه هو فلم يكن سواله جهلا ولا سفها وعبثا وطلبا للمحال لانه مع علمه
بالاستحالة وانما كان لاجل قومه ثم اشار الى الاعتراض على الشق الثاني
من شقي الدليل السمعي بقوله وبانا وهو عطف على قوله بوجوه فعلم ان الوجوه
قد اعترض بها على الشق الاول منه اي وقد اعترض على الشق الاول بوجوه
وعلى الشق الثاني بانا لا نسلم ان المعلق عليه وهو الاستقرار ممكن
اذ ليس المراد به الاستقرار من حيث هو بل هو استقرار الجبل حال تحركه
اي في الوقت الذي علم الله سبحانه بوقوع تحركه فيه وهو اي الاستقرار
حال التحرك محال لاستلزامه الجمع بين الضدين واجيب عن هذين الاعتراضين
بان كلا من ذلك المذكور وهو الاعتراضان خلاف الظاهر اما الاول
فلان الاول الظاهر من قوله رب ارني انظر اليك تحصيل المسوول وهو الروية
لنفسه لا لقومه واما الثاني فلان المعلق عليه في الاية هو استقرار الجبل
في مكانه مطلقا من غير تقييد بحال تحرك حيث قال انظر الى الجبل ولم
يقل انظر الى الجبل في حال تحركه ولا ضرورة في ارتكابه اي خلاف الظاهر
اذ هو تاويل والنصوص الشرعية يجب حملها على ظاهرها ما لم يصرف عنه
صارف ولا صارف هاهنا لكن فيما قاله تسليم ان هذه الادلة ظاهرة في

الدلالة لا قطعية والروية من المسايل الاعتقادية التي لا بد في ثبوتها من
الادلة القطعية اليقينية اللهم الا ان يقال انهم لم يعتمدوا في ثبوت الروية
على مجرد هذه الادلة بل على غيرها من الادلة القطعية اليقينية لاجماع
الصحابة والتابعين ومن بعدهم ممن يعتد باجماعهم على ان القوم
هذه العلاوة تتضمن الجواب عن كل من الاعتراضين وعلى بمعنى مع والتقدير
خذ هذا الجواب فانه كاف مع ان هاهنا جوابا وهو ان القوم ان كانوا مومنين
كفاهم قول موسى عليه الصلاة والسلام ان الروية ممتنعة فالعدول
مع ذلك الى طلب المحال سفه وعبث لا يجوز على الانبيا بل كان يجب عليه
عليه الصلاة والسلام المبادرة الى ردعهم وزجرهم كما فعل ذلك حين قالوا
اجعل لنا الها كما لهم الهة حيث قال انكم قوم تجهلون لان تاخير الرد تقرير
للبطلان وتجويز للروية وذلك غير جايز على الانبيا عليهم الصلاة
والسلام وان كانوا كفارا لم يصدقوه في حكم الله بالامتناع عبر
بذلك اشعارا بان السايلين القايلين لن نومن لك حتى نرى الله جهرة لم
يكونوا حاضرين وقت سوال الروية وانما الحاضرون هم السبعون الذين
اختارهم موسى عليه الصلاة والسلام للميقات فقوله لم يصدقوه اي
ولا من معه لان من لم يصدق الرسول مع تاييده بالمعجزة حيث قالوا لن
نومن لك حتى نرى الله جهرة فكيف يتصور تصديقهم لاتباعه على انهم لو
حضروا او سمعوا لم يثبت عندهم ان المسموع كلام الله تعالى الا بمجرد اخباره
عليه الصلاة والسلام وكيف يصدقونه في ذلك مع تكذيبهم له وقت
تاييده بالمعجزة فلا حاجة فرق في عدم تصديقهم بين غيبتهم وحضورهم
فالسوال لهم مع كونهم غايبين سفه وعبث لا يجوز على الانبيا واياما كان
القوم او حالهم اي مومنين كانوا او كافرين يكون السوال لاجلهم عبثا
والاستقرار منصوب عطفا على اسم ان في قوله على ان القوم فهو من تمام
العلاوة اي وعلى ان الاستقرار حال التحرك ايضا ممكن كما انه في نفسه
ممكن فان قيل ان في استقراره حال التحرك اجتماع الضدين اجيب بانه
ليس المراد وقوعهما في ان واحد بل على البدلية بان يقع السكون بدل
الحركة ولا استحالة في ذلك وانما المحال اجتماع الحركة والسكون

وحاصله مع الايضاح ان الاعتراض باستحالة وقوع الاستقرار والسكون في
الزمن الواقع فيه التحرك ممنوع فان قيل لان ذلك الزمن كما صلح لوقوع التحرك
فيه يصلح كذلك لان يقع السكون فيه بدل التحرك وانما المحال اجتماعهما في
زمن واحد **واجبة بالنقل** اعلم ان الوجوب اما شرعي وهو الخطاب الجازم
الذي لا يجوز الترك او عقلي وهو المعبر عنه باللزوم العقلي واستحالة تخلف
الشي عن الشي او لغوي وهو يرد بمعنيين احدهما السقوط ومنه فاذا وجبت
جنوبها اي سقطت وقولهم وجبت الشمس اي سقطت والثبوت وهو المناسب
هنا لان الشرعي لا يتصور في حقه تعالى تنزه عن ان يجب عليه شي وكذا
العقلي اذ العقل لا مدخل له في اثبات الروية حتى تحيل تخلفها بل حظه
من ذلك الحكم بالجواز والامكان حتى يرد دليل من الشارع بالوقوع فيحكم به
تبعا للشارع ولما ذكر انها واجبة بالنقل كان قايلا قال هل ورد النقل
بوقوعها فقال نعم **وورد الدليل السمعي بايجاب** اي اثبات **روية المومنين
الله تعالى في دار الاخرة** والجار متعلق بايجاب او بروية وال في النقل
وفي الدليل السمعي للاستغراق فيشمل الكتاب والسنة والاجماع ولذلك
فصله الشارح الي ذلك بقوله **اما الكتاب فقوله تعالى وجوه يومئذ
ناضرة الي ربها ناظرة** وجوه يومئذ مبتدا ويومئذ ظرف ناضرة المشتق
من النضارة وهي الحسن والبها والبهجة وناضرة خبر اول عن قوله وجوه
والخبر الثاني قوله ناظرة المشتق من النظارة وهو الادراك بالبصر وقوله
الي ظرفه وهو المطلوب لان النظر في اللغة اذا عدي بالي كان معناه الروية
البصرية وقد عدي في الاية بها واخباره تعالى واجب الوقوع فوجب
وقوعها بالنقل **واما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام انكم**
الخطاب للمومنين **سترون ربكم** اي في الاخرة **كما ترون القمر ليلة
البدر** تشبيه للروية بالروية في حصول الانكشاف التام بالبصر لا
تشبيه للمرائي بالمرائي لتعاليه سبحانه عن الكيف والمكان **وهو** اي قوله
عليه الصلاة والسلام انكم الي اخره **مشهور رواه احد وعشرون من
اكابر الصحابة رضي الله** تعالى **عنهم** تقرير لكونه مشهورا اي مستفيضا
فان المستفيض وهو الشايع عن اصل ولم يبلغ حد التواتر قد يسمى مشهورا

واقل عدد رواته اثنان وقيل ثلاثة كما تقرر في اصول الفقه **واما الاجماع**
عرفوا الاجماع بانه اتفاق مجتهدي الامة بعد وفاة نبيها صلى الله عليه وسلم
في اي عصر على اي امر كان وقد انطبق هذا التعريف على الاجماع على الروية كما
اشار اليه بقوله **فهو ان الامة** اي ساير الفرق **كانوا مجمعين على وقوع
الروية في الاخرة** المستلزم لجوازها **و على ان الايات** والاحاديث **الواردة
في ذلك** اي وقوع الروية في الاخرة **محمولة على ظواهرها** من وقوع الروية
البصرية له تعالى في الاخرة **ثم** اي بعد انعقاد الاجماع على الوقوع وعلى حمل
الايات والاحاديث الواردة في ذلك على ظواهرها **ظهرت مقالة المخالفين**
اي دعواهم عدم جواز الروية فضلا عن وقوعها **وشاعت شبههم**
اي ادلتهم الباطلة على ذلك التي اعتقدوا احقيتها **وتاويلاتهم** للايات
والاحاديث الواردة في ذلك وصرفهم لها عن ظواهرها منها تاويل
الي في الاية بواحد الالا اي النعم وظاهرة بمنتظرة اي نعمة ربها منتظرة
ورد بان الانتظار غم لانه الموت الاحمر فلا يصلح للبشارة والاية لها وفي
قوله ثم ظهرت الي اخره اشارة الي ان خلافهم لا يكون قادحا في الاجماع بل هو
خارق له فلا اعتداد به قال في شرح المواقف والمعتمد في الوقوع بل في صحة
اجماع الامة قبل حدوث المخالفين على وقوع الروية المستلزم لصحتها وعلى
كون الايتين محمولتين على الظاهر ومثله يفيد اليقين انتهي ويعني بالايتين
قوله تعالى وجوه يومئذ الاية وقوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ
لمحجوبون ووجه الاستدلال بالاية الثانية كما نقل عن الشافعي رضي الله تعالى
عنه ان المومنين لو لم يروا ربهم سبحانه وتعالى في الاخرة لما كان لتعيير
الكفار بالحجاب معنى لاستوا الفريقين ح ولما ذكر الشارح ان شبههم شاعت
تشوف السامع الي ذكر شي منها فتعرض لذكر اقواها وابطله فلزم بطلان
ما عداه بطريق الاولي كما اشار الي ذلك بقوله **واقوى شبههم** في حال
كونها **من العقليات ان** حقيقة **الروية مشروطة عقلا بكون المرائي
في مكان وجهة** ولما كانت الجهة عامة في الجهات الست صادقة بكل منها
وكان المراد جهة خاصة وهي جهة الامام اردفها بقوله **ومقابلة** تفسيرا
لما اريد بالجهة المشترطة في الروية لاختصاص المقابلة بجهة الامام ولا

ينتقض ما ذكر بالعرض لانه في مكان موضوعه بطريق التبعية **من الرائي** يرجع
لمقابلة **وثبوت مسافة** مخصوصة اي بعد وامتداد **بينهما** اي المرائي والرائي
بحيث لايكون المرائي **في غاية القرب ولا في غاية البعد** اذ لو كان في غاية
القرب كالجفن والاهداب لم ير وكذا لو كان في غاية البعد **واتصال شعاع**
يخرج من الباصرة علي هيئة مخروط اصله عند البصر وراسه المستدق منه عند
المرائي ويمتد الي ان يقع علي المرائي فيصير متصلا **بالمرائي وكل ذلك** اي
وكل واحد من الشروط المذكورة **محال في حق الله تعالي** فلا يري اذ المشروط
يختل باختلال شرط واحد من شروطه فكيف باختلال الجميع **والجواب**
منع هذا الاشتراط في الروية مطلقا اذ هي بمحض خلق الله تعالي فجاز ان
يري بدون هذه الشروط **واليه اشار بقوله فيري لا في مكان ولا**
علي جهة وبين الجهة بقوله **من مقابلة** واما قوله **او اتصال شعاع**
فهو عطف علي جهة وكذا قوله **او ثبوت مسافة بين الرائي وبين الله تع**
وقياس الغايب علي الشاهد في اشتراط هذه الشروط بتقدير كونها شروطا
عقلية في الشاهد والحق انها شروط عادية فيه وبالجملة فقياس الغايب
عليه **فاسد وقد يستدل** المراد الماضي وانما عبر بالمضارع قصدا الي استمرار
الاستدلال وبني الفعل للمجهول اشارة الي عدم الاعتداد بقايله اي وقد
استدل بعضهم **علي عدم الاشتراط برويته الله تعالي ايانا** وعبر
بعدم لا بمنع للاشارة الي ان المفتقر الي الاستدلال هو المدعي لعدم
الاشتراط لا المانع له لان المانع لا يلزمه دليل يعني ان الدليل علي عدم
اشتراط هذه الشروط في الروية عقلا روية الله تعالي ايانا للاتفاق
منا ومنكم علي انه تعالي يرانا بدون هذه الشروط لتعاليه سبحانه عن
سمات الحدوث **وفيه نظر لان الكلام** اي النزاع **في الروية بحاسة**
البصر والروية المستدل بها ليست كذلك فلا يصح الاستدلال بوجودها
علي وجود الروية المتنازع فيها وهي الروية بحاسة البصر واورد عليه ان
من قواعد اهل السنة انه يجوز روية اعمي الصين وهي باقصي المشرق بقة
اندلس وهي باقصي المغرب ولا معني لكون ذلك بحاسة البصر لان الادراك
بحاسة البصر لا يجامع العمي فدل ذلك علي ان الروية المتنازع فيها ليست

مقيدة بحاسة البصر فالاستدلال علي عدم الاشتراط برويته الله تعالي ايانا
صحيح لعدم تقييد روية بحاسة البصر ولهذا قال بعضهم ان الروية منا
المتعلقة بذاته تعالي مغايرة لساير المبصرات بالماهية ولهذا لم يشترط
بشرايطها وان كان يكفي في ذلك المغايرة بالهوية بمعني ان حقيقة هذه
الروية المعينة غير حقيقة هذه الروية المعينة كما هو راي البعض في التفرقة
بين الهوية والماهية وقد يدل التصوير المذكور وهو انه يجوز روية اعمي
الصين بقة اندلس علي انه لا يجب ان تكون الروية المتعلقة بذاته تعالي
بحاسة البصر ومن هنا كان للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في النوع
المعلوم من الروية لا في الروية المخالفة لها في الحقيقة المسماة عندكم
بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري ثم الحق ان الحالة المسماة
بالروية والانكشاف التام وان امكن حصولها بدون حاسة البصر عندنا
لكن المدعي ان ذاته تعالي تنكشف لنا بحاسة البصر **فان قيل لو كان**
تعالي **جايزا** اي ممكن **الروية** في حال سلامة الحاسة كما اشار اليه بقوله
والحاسة سليمة لوجب ان يري في الدنيا لوجود علة الروية من الوجود
وشرطها من سلامة الحاسة وانتفا موانعها اذ الفرض الجواز **والا** اي وان
لم تجب رويته تعالي مع ما ذكر **لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة**
لا نراها بجامع الوجود مع امكان الروية **وانه** الجواز المذكور **سفسطة**
وانكار لما علم بالضرورة وانتفا اللازم يستلزم انتفا الملزوم وهو عدم
وجوب الروية عند ما ذكر فيثبت نقيضه وهو وجوب الروية عند امكانها
في حال ما ذكر ولا خفا في انتفايها فيبطل ملزومه وهو جواز الروية **قلنا**
اللازم وهو لوجب ان يري **ممنوع فان الروية عندنا بخلق الله تعالي**
لا تجب عند اجتماع الشرايط وحاصله مع الايضاح ان اللزوم بين امكان
الروية ووقوعها مبني علي ان ما ذكر من الوجود والسلامة والجواز امور
عقلية يستحيل تخلف اثرها عنها وهو محل منع فانها عادية والسبب
الحقيقي هو خلقه تعالي للروية فينا ولم يخلقها في الدنيا لاكثر الخلق
فاذا خلقها الله تعالي فينا في الاخرة ان شا الله تعالي كما وعد به للمؤمنين
المومنين استحال تخلفها فان قيل في هذا الجواب تسليم انه يجوز ان يكون

تحضرتنا جبال شامخة لانراها لجواز ان لايخلق الله رويتها فينا وقد تقدم
انه سفسطة اجيب بان احتمال وجودها ممتنع بحكم العادة لاطرادها بروية
الموجود والى هذا اشار الكستلي بقوله واحتمال الجبال الشامخة يندفع بحكم العادة
بعدمها **ومن السمعيات** عطف على من العقليات **قوله تعالى لاتدركه**
الابصار وهو يدرك الابصار اسناد الادراك الى الابصار مجاز من اسناد
الشي الى آلته والمدرك حقيقة هو ذووا الابصار ووجه الاستدلال بالاية
انه لامعنى للادراك المسند الى الابصار الا الروية البصرية فالاية نفت ان تراه
جميع الابصار بواسطة اللام الاستغراقية وقد علمت فيما سبق ان محل النزاع
بيننا وبينهم امكان الروية والاية بتقدير دلالتها على نفي الروية انما تدل
على نفي الوقوع الاعم من نفي الامكان والاعم لااشعار له بالاخص اللهم الا ان
يقال ان غرضهم من الاستدلال بالاية الاستدلال على نفي الوقوع ردا
على قولنا انها واقعة بالنقل اذا الكلام فيه **والجواب بعد تسليم كون**
الابصار للاستغراق وتسليم **افادة عموم السلب** عن كل فرد من افراد
الابصار **لاسلب العموم** الصادق ببعض الابصار **و**تسليم **كون الادراك هو**
الروية مطلقا لا نفي الروية على وجه الاحاطة لجوانب المرائي وهو لايستلزم
نفي حصول اصل الروية **انه** اي قوله تعالى لاتدركه الابصار **لادلالة فيه على**
عموم الاوقات والاحوال بناء على ان العموم في الاشخاص لايستلزم العموم في
الاوقات والاحوال بل هو مطلق فيها كما هو الصحيح عند القرافي وطايفة من
الاصوليين وحاصله مع الايضاح انا لانسلم اولا ان اللام في الابصار
للاستغراق لاحتمال ان يكون للعهد والمقصود نفي ادراك ابصار الكفار
بدليل قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ولو سلم فيحتمل ان المراد
سلب العموم لكل بصر بان يعتبر تعلق الادراك بجميع الابصار فتكون موجبة
كلية ثم يعتبر ورود النفي عليه فيصير محتملا للسلب الجزئي كالكلي لكن المتحقق
منه هو الجزئي اي لايدركه بعض الابصار وهو ابصار الكفار بدليل الاية
السابقة فيساوي العهد ولو سلم عموم السلب بان يعتبر ورود النفي على
الادراك ثم يعتبر تعلقه بجميع الابصار فيكون سالبة كلية سلبت الادراك
عن كل فرد فرد من افراد الابصار فالمنفي هو الروية على وجه الاحاطة بجوا

المرئي على ما هو معنى الادراك لاستحالتها في حقه تعالى لا مطلق الروية ونفي
الاخص المحال في حقه تعالى لايستلزم نفي الاعم كما هو المدعى ولو سلم كون
الادراك بمعنى الروية مطلقا لا بقيد الاحاطة فيجوز ان يكون هذا السلب
مخصوصا ببعض الاوقات فانه تعالى لايرى قبل الحشر اتفاقا او ببعض الاحوال
بان تكون الروية المنفية هي الروية على وجه المواجهة والانطباع اعني انطباع
صورة المرئي في باصرة الرائي لاستلزام الانطباع لاتصال الشعاع بالمرئي ونفي
الاخص المحال في حقه تعالى لايستلزم نفي الاعم فهو الروية لابقيد المواجهة
والانطباع ثم قيام هذه الاحتمالات لايتم لهم الاحتجاج بالاية بل يجب حملها
على بعضها جمعا بين الادلة **وقد يستدل بالاية على جواز الروية** هذا من
باب قلب الدليل على المستدل يعني ان الاية التي زعموا انها دليل على انتفاء
الروية هي في الحقيقة دليل على جواز الروية بل على وقوعها كما سياتي وتقرير
الاستدلال ان الاية تدل على جواز الروية **اذ لو امتنعت لما حصل التمدح**
بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رويته لامتناعها وانما التمدح في ان
تمكن رويته ولايرى للتمنع والتعزز بحجاب الكبريا هذا الدليل يسمى
قياس الخلف وهو اثبات المطلوب بابطال نقيضه فان قيل قولك كالمعدوم
لايمدح بعدم رويته مسلم واما قولك لامتناعها فممنوع اذ العلة في عدم
التمدح بذلك انما هي لاتصافه بالعدم الذي هو معدن كل نقيصة اجيب
بان الذم بجهات توجب النقص لاينافي المدح بجهة توجب الكمال كما ان المدح
بجهات توجب الكمال لاينافي الذم بجهة توجب النقصان فذم المعدوم بجهة
اتصافه بالعدم لاينافي مدحه بجهة اتصافه بامتناع الروية التي هي جهة
كمال بزعمكم فان قيل لاخفا في ان الاصوات والروايح ونحوها مما لم تجر العادة
برويته ممكنة الروية مع انها لايتمدح بعدم رويتها اجيب بان عدم مدحها
بذلك لما تقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رويتها حتى
لم يتفطن لجوازها عقلا الا افراد من العلما بخلاف رويته تعالى فان
جوازها كان مشهورا فيما بين الامم مقبولا عندهم الى ان ظهر المخالفون من
هذه الامة تشبثا باذيال الامم الخارجة عن الملة على ان مطلق عدم الروية
سواء كان لامتناعها او مع امكانها كما في نحو الاصوات والروايح ليس مما يمدح به

بل ما هو بسبب حجاب العزة والكبرياء والتمنع بما يوحش الابصار ويردها بالجزم
والبوار فان قيل اذا كان المستحيل لا يتمدح به بعدمه فما الجواب عن تمدحه سبحانه
وتعالى بنفي الشريك وبنفي اتخاذ الوالد والصاحبة مع ان كلا منهما مستحيل
الوجود اجيب بانه انما تمدح بذلك جريا على ما تقرر في اوهام المخاطبين من
المشركين وعقايدهم الفاسدة من ان كل من اتصف بالصانعية والملك
والمعبودية فله صاحبة وولد ووالد وخول ومعاند ومعارض ولهذا
جعلوا لله شريكا الجن والانس وزعموا ان الملايكة بنات الله فاثنى الله سبحانه
على نفسه بانه مع كونه جامعا لهذه الصفات متعال عما ذكر فسبحانه ما اعظم
شانه وان جعلنا الادراك اي ما ذكرناه من دلالة الاية على جواز الروية
ان جعلنا الادراك عبارة عن مطلق الروية وان جعلناه عبارة عن الروية
على وجه الاحاطة اي بقيد الاحاطة بالجوانب الست ويعبر عنها بالجهات
والحدود والنهايات فدلالة الاية على جواز الروية بل على تحققها اي وقوعها عنها
اظهر لان المعنى انه تعالى مع كونه مريا لا يدركه اي لا يرى بالابصار على وجه
الاحاطة لتعاليه عن التناهي والاتصاف بالحدود والجوانب ووجه
الدلالة اما بناء على القاعدة المقررة من ان النفي اذا دخل على كلام مقيد
بقيد انصب على ذلك القيد ويبقى المقيد بحاله والقيد ههنا هو الاحاطة
بالجوانب والحدود فينصب النفي عليه لتعاليه سبحانه عن الجوانب والحدود
ويبقى المقيد وهو مطلق الروية بحاله واما بناء على مفهوم المخالفة وهو ههنا
مفهوم الصفة لان الاية دلت على نفي الروية على وجه الاحاطة بالجوانب
والحدود فمفهومها تحقق الروية وثبوتها لا على هذا الوجه ومنها يحتمل
ان يكون عطفا على قوله من العقليات كما في قوله ومن السمعيات فيقدر
فيه اقوى فتكون هذه الشبهة ايضا من اقوى الشبه ويحتمل وهو اقرب
لفظا ان تكون الواو للاستيناف او لعطف جملة على جملة اخرى وعليه
فمنها خبر مقدم وما بعده مبتدا موخر اي ومن شبههم السمعيات لا بقيد
كونها اقوى ان الايات الواردة في سوال الروية مقرونة بالاستعظام
اي عدها امرا عظيما مستنكرا ولذا فسره بقوله والاستنكار كما في قوله تعالى
فاخذتهم الصاعقة بظلمهم في حق الذين قالوا لموسى عليه الصلاة والسلام

ارنا الله جهرة وكما في قوله تعالى لقد استكبروا في انفسهم وعتوا عتوا كبيرا في
حق الذين قالوا لولا انزل علينا الملايكة او نرى ربنا ووجه الدلالة من
هذه الاية ان العتو هو مجاوزة الحد والخروج عن المعقول فلو لم يكن سوال
الروية طلبا للمحال في حقه تعالى وتجاسرا عليه بما لا يليق بكبريايه لما كان
خروجا عن المعقول بل كان طلبا لامر ممكن وهو الاتيان بحجة ومعجزة من الرسول
عليه الصلاة والسلام تدل على صدقه في دعوى الرسالة واجيب بان ذلك
الاستعظام والاستنكار ليس لانهم طلبوا امرا محالا خارجا عن المعقول
بل لانهم طلبوا امرا اخبرهم الصادق بانه اشرف كرامة اعدها الله تعالى
للخلص من عباده في دار نعيمه اذ طلبهم تعجيل ذلك في الدنيا مع اتصافهم
بعدم المجاهدة والخروج عن الشهوة والعادة بل مع الكفر لا شك انه استكبار
عظيم وعتو كبير وعناد ظاهر والى ذلك الاشارة بقوله والجواب ان ذلك
الاستعظام والاستنكار لتعنتهم وعنادهم في طلبها لا لامتناعها
واستحالتها لان مجرد الطلب لما هو محال في حقه تعالى مع الجهل باستحالته
بل ومع ظن امكانه من غير تعنت وعناد ليس باستكبار عظيم وعتو كبير على
ان اعلامهم بوقوعها في الاخرة يستلزم علمهم بامكانها ويدل على ذلك ايضا
قرن طلب الروية في الاية بطلب نزول الملايكة الممكن والا اي وان لم
يكن للتعنت والعناد بل للامتناع لمنعهم موسى عليه الصلاة والسلام
عن ذلك اي سوال الروية كما منع حين سالوا ان يجعل لهم الهة فقال
انكم قوم تجهلون وهذا الجواب مشعر بامكان الروية يقظة في الدنيا
ووجه الاشعار قوله لا لامتناعها والمراد بالاشعار الاعلام مع خفاء الصادق
بالصراحة ولهذا اي امكان الروية في الدنيا اختلف الصحابة رضوان
الله عليهم اجمعين في جواب ان النبي عليه الصلاة والسلام هل راى ربه
ليلة المعراج ام لا والاختلاف في الوقوع دليل على الامكان واما
الروية لله تعالى في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف ولا خفاء
في انها نوع مشاهدة يكون بالقلب دون العين وفي هذا رد
لما توهمه بعضهم من ان وقوع رويته تعالى في المنام بدون شرايطه
الابصار عادة من ثبوت المسافة والمقابلة واتصال الشعاع يدل على

على امكانها في الاخرة بدون هذه الشروط بجامع الادراك ووجه الرد ان روية
المنام ليست ادراكا بالعين بل نوع مشاهدة بالقلب واورد عليه ان المبصر
البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين
فان جعل النوم ضدا للادراك غير مجامع له فلا عبرة بتلك المشاهدة اصلا
كانت بالقلب او بالعين وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات بدون
شرايط الابصار يجب ان يعتبر في البعض الاخر لعدم الفرق والجواب ان دعوى
شهادة البديهة ان المبصر في المنام مبصر بالعين كالمبصر في اليقظة ممنوعة
لان ذلك من قياس المتخيل على المحسوس ولا يخفى ما فيه فما ذكره الشارح لا غبار
عليه **والله تعالى خالق لافعال العباد من الكفر والايمان والطاعة
والعصيان** انما بين افعال العباد بهذه الافعال الاربعة مع كونها جمعا
مضافا يعم كل فعل من افعالهم لان هذه الاربعة هي مناط الثواب والعقاب
واشار بالاولين الى افعال القلوب وبالاخيرين الى افعال الجوارح ثم ان عد
الايمان من الافعال لا خفاء به اذ هو عبارة عن التصديق الخاص كما سياتي
ان شاء الله تعالى واما الكفر اعاذنا الله تعالى منه ففي عده منها اشكال بنا
على ما عليه الجمهور من انه عدم الايمان والعدم ليس بفعل الا ان يحمل على
التسمح واما على ما مشى عليه بعض الايمة من انه خصلة واحدة وهي الجهل
بالله فعده من الافعال ظاهر اذ المراد الجهل المركب وهو اعتقاد الشي على خلاف
ما هو به وهذا فعل قلبي وانما اختار الجمهور الاول لعمومه وشموله لكفر نحو المعاند
والمستهزي **لا كما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله** بقدرته
واختياره على سبيل الاستقلال حال الخلق والا فلا يخفى ان القدرة
والاختيار المتوقف عليهما الفعل خلق الله عز وجل والخلاف جار في افعال
ما لا يعقل ايضا **وقد كانت الاوايل منهم يتحاشون** اي يتباعدون
عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كما صرح به في بعض النسخ **ويكتفون
بلفظ الموجد والمخترع ونحو ذلك** كالمنشي والمبدع **وحين راى الجبائي
واتباعه** منهم ابنه وهو اكثر من ابيه علما واتباعا **ان معنى الكل** الخالق
والموجد وما عطف عليه **واحد وهو المخترع من العدم الى الوجود تجاسروا
على اطلاق لفظ الخالق على العبد** وتجاسروا اغاملا حين **احتج اهل الحق عليهم**

المخترع

اي

اي على ان الله تعالى خالق لافعال العباد **بوجوه الاول ان العبد لو كان
خالقا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها ضرورة ان ايجاد الشي بالقدرة
والاختيار** المعتبر عنه بالخلق **لا يكون الا كذلك** اي مصحوبا بالعلم بتفصيله
الا ترى الى قوله تعالى الا يعلم من خلق بعد قوله تعالى انه عليم بذات الصدور
ولان كل فعل جزئي يصدر عن قصد واختيار فلا بد له من تصور جزئي لا يفي
بفاعله لما يرى في ذلك الفعل من المصلحة المرجحة له على الترك ولا بد له من
قصد مرتب على ذلك التصور ليترتب ذلك الفعل عليه ومعلوم ان التعليل
بالمصلحة الباعثة لا يتصور في افعاله تعالى وان كان لا بد فيها من الارادة
والاختيار فالكلام في غير افعاله تعالى **واللازم** وهو كون العبد
عالما بتفاصيلها **باطل** فالملزوم وهو كونه خالقا لافعاله مثله وقد
اشار الى بيان بطلان اللازم بقوله **فان المشي** عن قصد واختيار **من موضع
الى موضع قد يشتمل على سكنات متخللة** بين الحركات **ولا شعور
للماشي بذلك** المذكور من الحركات والسكنات كيفية وتعيينا وعددا
فان قيل انه عالم بذلك لكنه ذاهل وغافل عن الشعور به اجيب بان من
خواص الذهول والغفلة كون الشخص بحيث لو نبه لتنبه كما في الايمان
فان المومن في حال غفلته عن الايمان مومن لانه لو نبه لتنبه والى
هذا الاشارة بقوله **وليس هذا** اي عدم الشعور **ذهولا عن العلم**
المعتبر عنه بالشعور **بل لو سيل** الماشي حال المشي **عنها** اي عن الحركات
والسكنات كيفية او تعيينا وعددا **لم يعلم وهذا** اي عدم الشعور
**في اظهر افعاله واما اذا تاملت في حركات اعضايه في المشي
والاخذ** اي التناول **والبطش ونحو ذلك وما يحتاج اليه من تحريك
العضلات وتمديد الاعصاب ونحو ذلك فالامر اظهر** في عدم الشعور
واذا انتفى عدم شعوره بها فلا تكون مخلوقة له وللسيد رحمه الله تعالى
مناقشة في بطلان اللازم وحاصلها مع الايضاح انه لا يلزم من الشعور
الشعور بالشعور لان ذلك فرع دوام الشعور وحصول الشعور لا يستلزم
دوامه فان الانسان اذا تمرن على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات
اليه وربما يكون اكثريته حال عمله مصروفا في امر اخر اهم منه وهو في

وعلى حركات بعضها اسرع وبعضها ابطا منه

ضمن ذلك تنبأت على ذلك العمل المعتاد ويلاحظ كل جزئي يباشره من جزئياته
ملاحظة ما ويفعله بقصد مرتب على تلك الملاحظة لكنه لقلة التفاته
وعدم مبالاته واهتمامه بشانه لا يثبت ذلك اي ما ذكر من القصد في
ضميره بل يزول كما حصل حتى لو سيل عن تفاصيل عمله لم يقدر على الجواب
ولو حال مباشرته ومن انصف من نفسه وتامل احوال ارباب الحرف
والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرر عمل كضرب اوتار المزاهر
ونقرات المزامير لاستحقر ذلك واما ان الانسان لا يعرف اي جنس من
عضلاته يجب تحريكه فيتم القبض والبسط وكم عدده وكيف ينبغي ان يحرك
ونحو ذلك فما يتوقف عليه عمله من ذلك يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر
على تفصيله وتلخيص العبارة عنه وما لا يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه
جزما ولا ضير هذا معنى كلامه ولا يخفى على المنصف ان الوجه الجهل بوجه
ما والعجز بوجه ما ينافي الخلق الذي هو من شان الاله القادر من جميع
الوجوه العالم بكل شيء الثاني من الوجوه النصوص الواردة في هذه
ذلك اي ان الله تعالى خالق لجميع افعال العباد ثم ان النصوص تطلق
تارة ويراد بها الالفاظ الدالة على معانيها دلالة قطعية لا تحتمل غيرها
وتارة على الالفاظ الواردة في الكتاب والسنة سواء دلت على المعاني هذه
دلالة قطعية ام لا وهذا الثاني هو المراد هنا ويقابل النصوص بالمعنى
الاول الظواهر وبالمعنى الثاني الاجماع والقياس ثم اشار الى بيان
النصوص الواردة في ذلك بقوله كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون
اي عملكم بناء على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير
لو قدرت موصولة والحذف خلاف الاصل فلا يرتكب مع وجوده
مندوحة عنه او معمولكم بناء على ان ما موصولة فان قيل اذا
جعلت ما موصولة واوقع الفعل على ضميرها كانت مفعولا به بمعنى
المعمول وهو انما يتناول حقيقة محل العمل الذي هو من قبيل الذوات
كالحجر المنقور والدرهم المنقوش ولا نزاع في انها مخلوقة لله عز وجل
والجواب منع الحصر بل المعمول كما يتناول لمحل العمل حقيقة كذلك يتناول
الافعال بمعنى الهيئة الحاصلة بالايجاد حقيقة كما اشار اليه بقوله

ويشمل

ويشمل الافعال فان قيل الافعال لا تنحصر في الهيئة المذكورة بل تعم
الايجاد نفسه وهو لا يدخل في العمل بمعنى المعمول فلا يشمل جميع الافعال
اجيب بانه امر اعتباري لا تحقق له في الخارج فلا ضير في خروجه لكونه
ليس من محل النزاع لانا اذا قلنا افعال العباد مخلوقة لله تعالى او
للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدري الذي هو الايجاد والايقاع
بل الفعل الحاصل بالمصدر الذي هو متعلق الايجاد والايقاع
اعني به ما يشاهد من الحركات والسكنات مثلا وللذهول عن هذه
النكتة وهي ان الفعل المتنازع فيه هو الهيئة الحاصلة بالايجاد
والايقاع قد يتوهم ان الاستدلال بالاية موقوف على كون ما
مصدرية اذ لو جعلت موصولة لم تتناول جميع الافعال لخروج الفعل
بالمعنى المصدري وهو الايجاد عن الموصولة وحاصل كلامه مع الايضاح
ان العمل يطلق بالاشتراك اطلاقا شايعا ذايعا فيما بينهم على الفعل
بالمعنى المصدري وهو الايجاد والايقاع وعلى الفعل بالمعنى الحاصل
بالمصدر وهو الهيئة الحاصلة بذلك الايجاد وليس استعماله في المعنى
الثاني من قبيل جعل المصدر بمعنى المفعول لما عرفت من ان استعماله فيه
حقيقي ولما غفل بعضهم عن هذه النكتة قال ينبغي ان يجعل المصدر
الذي هو العمل بمعنى المفعول وهو المعمول ليصح تعلق الخلق به بناء على ان
العمل انما يصح استعماله حقيقة في الايجاد والايقاع ولما ورد عليه ان
المعمول يطلق بالاشتراك على الهيئة الحاصلة بالمصدر وعلى محل العمل
كالسرير بالنسبة الى النجار والدرهم بالنسبة الى الصايغ ولا معين
في الاية لواحد منهما قال ثم اي بعد جعل العمل بمعنى المعمول يحمل الامر
في عملكم بمعونة المقام وهو مقام المدح على الاستغراق والشمول فيعم
العمل جميع الهيئات الحاصلة بالايجاد وجميع محالها فيتم المقصود وقد
علمت ان ما ذكره مع كونه في غاية التكلف لا داعي الى ارتكابه للاستغناء عنه
بالوجه الصحيح على ان الاية ليست فيها اضافة حتى يتصور حملها بمعونة
المقام على الاستغراق وانما جاءت الاضافة من سبك ما مع ما بعدها
بالمصدر يوضح لك ما ذكرناه انك اذا قلت هذا الدرهم ضرب الامير

فهناك ثلاثة اشيا الدرهم المضروب وهو محل العمل والنقش الحاصل عليه وايجاد ذلك النقش فالضرب يطلق على الدرهم مجازا ويقال انه بمعنى المفعول اي المفعول به فانه المتبادر عند الاطلاق ويطلق على كل من المعنيين الاخيرين حقيقة فالعمل وان صح استعماله في كل من هذين المعنيين حقيقة لكن تعلق الخلق به عين انه مستعمل في المعنى الاول منهما اذ لا يصح تعلق الخلق بالاخر لكونه امرا اعتباريا لا وجود له في الخارج حتى يتعلق به الخلق هذا تقرير كلامه واورد عليه ان اطلاق المعمول على المعنى الحاصل بالايجاد وان صح قياسا لكن المتعارف لغة اطلاقه على محل العمل واطلاق العمل على المعنى الحاصل بالايجاد ولين سلم استعماله في كل منهما حقيقة فلا يجوز استعماله فيهما معا الا بطريق استعمال اللفظ المشترك في معنييه فلا يتصور تعميمه لهما الا عند من يقول بعموم المشترك واما من يمنع ذلك فلا يتم الاستدلال بالاية بتقدير انها موصولة على مذهبه لجواز استعمال المعمول في محل العمل ومع قيام الاحتمال لا يتم الاستدلال ولهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالاية يتوقف على كون ما مصدرية **ولقوله تعالى الله خالق كل شيء** فان قيل ان الاية لا يمكن جريانها على عمومها لان الشيء يعم الواجب والمستحيل ويستحيل تعلق الخلق بكل منهما اذ المخلوق ما يتعلق وجوده بغيره والمستحيل لا وجود له واما الواجب فهو الذي يقتضي ذاته وجوده ولا يفتقر الى شي في شي فيخص الشيء عقلا ما عدا الواجب والمستحيل وهو الممكن كما اشار اليه بقوله **اي ممكن بدلالة العقل** والعام اذا خص منه البعض لا يبقى حجة فيما عداه والجواب ان الحق في العام المخصوص بالعقل انه قطعي فيما عدا ذلك المخرج لانه لما استحال جريان حكم العام على ذلك المخرج صار كانه ليس عاما الا فيما عداه من الافراد فيكون باقيا على عمومه لم يخرج منه شي واما المخصوص بالسمع فالصحيح انه حجة فيما بقي ايضا فان قيل الشيء لا يتناول المستحيل لاختصاصه بالموجود ولهذا لم يتعرض الكستلي الا لشموله للواجب فالجواب ان الشيء في اللغة هو ما يمكن ان يعقل ويخبر عنه وهذا شامل للموجود

مطلقا وللمعدوم كذلك واما اختصاصه بالموجود فعرف طار للمتكلمين من حيث خصوه بالمتميز المتعين في الخارج والاية لا تنزل على ذلك فان قيل لعل السر في التعرض للواجب فقط ان المستحيل لا يتوهم تعلق الخلق الذي هو الايجاد به لامتناع وجوده قلنا هذا موجود في الواجب لان وجوب وجوده ينافي تعلق الخلق والايجاد به ولما ذكرناه من جواب الاشكال الاول فسر الشارح الشيء بالممكن بدلالة العقل ولم يعرج على ذكر الاشكال **وكقوله تعالى افمن يخلق كمن لا يخلق** عطف على مقدر بعد الهمزة اي ايستوي الكامل والناقص فمن يخلق اي يصدر منه حقيقة الخلق كمن لا يخلق اي لا تصدر منه حقيقة الخلق في شي من الافراد نزل الفعل المتعدي منزلة اللازم ولم يعتبر تعلقه بمفعول اصلا لا لفظا ولا تقديرا للدلالة على ان مناط الامر المدح واستحقاق العبادة انما هو نفس حقيقة الخلق من حيث هي لا باعتبار تعلقها بخصوص عين ولا فعل فلو صدرت من غيره تعالى في فرد ما من افرادها لم يحسن التمدح بها ولا جعلها مناطا لاستحقاق العبادة ولا ذم غيره بعدم صدورها منه واللازم باطل فالملزوم مثله فمن زعم ان المراد خلق الاعيان لم يفهم الاية القرانية ولا القاعدة البيانية والى هذا اشار الشارح بقوله **في مقام التمدح بالخالقية وكونها مناطا لاستحقاق العبادة لا يقال** هذا السوال وارد على كون الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة وتقريره ان القول بثبوت الخالقية لغيره تعالى مع الفاعلة لاستحقاق العبادة يستلزم القول باستحقاق ذلك الغير للعبادة وهو اشراك وكفر وهذا معنى قوله **فالقايل** اي اذا كانت الخالقية مناطا لاستحقاق العبادة فالقايل **بكون العبد خالقا لافعاله يكون من المشركين دون الموحدين** واللازم منتف على الصحيح عند الجماعة فاجاب الشارح اولا بما حاصله ان الالوهية تقال تارة بمعنى استحقاق العبادة وتارة بمعنى وجوب الوجود والتشريك اي اعتقاد الشريك فيها باي المعنيين كفر فاعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول كما في اشراك الوثنية لانهم يعتقدون انحصار واجب الوجود في الله عز وجل وينفونه عما يعبدونه

من الملايكة ومن الاصنام التي زعموا انها على نحو صور الملايكة ويزعمون ان
عبادتهم تقربهم الى الله زلفى واعتقاد ثبوت الشريك فيها بالمعنى الاول
وسموا وثنية كما في اشراك الثنوية وهم المجوس وذلك يستلزم اعتقاد ثبوته
فيها بالمعنى الاول وسموا ثنوية لانهم يزعمون ان للعالم اصلين النور
والظلمة وان احدهما يخلق الخير ويسمونه يزدان ويعنون به الله عز وجل
وان الثاني يخلق الشر ويسمونه اهرمن ويعنون به الشيطان وقيل
انهم يعنون بالنور والظلمة حقيقتهما واما المعتزلة فلا يعتقدون ثبوت
شريك فيها اصلا لا بالمعنى الاول ولا بالمعنى الثاني والى هذا الاشارة
بقوله **لانا نقول الاشراك هو اثبات الشريك في الالوهية بمعنى**
وجوب الوجود كما اي كالاشراك الذي **للمجوس او بمعنى استحقاق العبادة**
كما اي كالاشراك الذي **لعبدة الاصنام والمعتزلة لا يثبتون ذلك**
اي الشريك في الالوهية بشيء من المعنيين واجاب ثانيا بان الخالقية
التي هي مناط استحقاق العبادة هي الخالقية التي لا تفتقر الى الاسباب
والالات اما التي تفتقر الى ذلك فليست مناطا للاستحقاق والى
هذا الجواب الاشارة بقوله **بل لا يجعلون خالقية العبد** لافعاله
كخالقية الله تعالى لافتقاره اي العبد **الى الاسباب** الحاملة له
على الفعل المقدور والقدرة والارادة الحادثتين **والالات** اي
كالاعضا والجوارح **التي هي** اي الاسباب والالات **بخلق الله تعالى**
واعلم ان في تكفير من قال من اهل البدع بما يلزم امرا مكفرا قولين
الصحيح منهما عدم التكفير كما بنى عليه الشارح الجواب الاول والسائل
بنى السوال على مقابله واما الجواب الثاني فيمنع القول بان خلق العبد
لافعاله لازم للتكفير لانه مغاير للخلق الذي هو مناط استحقاق
العبادة بالماهية فان قيل كيف يكون للخلق مناطا لاستحقاق
العبادة وقد صدر عن عيسى عليه الصلاة والسلام خلق بعض الاعيان
اجيب بان الخالق لذلك في الحقيقة هو الله تعالى لا عيسى كما اشار
اليه قوله تعالى باذني اي بجعلي وارادتي والمعجزة هي اجراء ذلك الخلق
على يديه عليه الصلاة والسلام فلنسبة الخلق اليه مجاز او يراد بالخلق

التقدير

التقدير لا الايجاد وسياتي الجواب بذلك في كلام الشارح فقد تقرر ان
المعتزلة لا يثبتون الشريك في الالوهية عند احد من اهل السنة **الا**
ان مشايخ ما وراء النهر اي الاقليم الذي وراء جيحون **قد بالغوا في تضليلهم**
اي نسبتهم الى الضلال **في هذه المسئلة** اي مسئلة خلق الافعال
وارتقوا في المبالغة **حتى** اي الى ان **قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث**
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركا لا تحصى وافعل
التفضيل هنا ليس على بابه حقيقة كما يشير اليه بالغوا **واحتجت المعتزلة**
على مدعاهم **بانا نفرق بالضرورة** اي نجد فرقا بالعلم الضروري **بين**
حركة الماشي مثلا والمراد الباطش **وحركة المرتعش** ولما كان في الفرق
اجمال بينه بقوله **وان الاولى باختياره دون الثانية** واحتجوا على
ذلك ايضا **بانه** اي الشان **لو كان الكل** اي كل افعال العبد اختيارية او
قسرية **بخلق الله تعالى لبطل قاعدة التكليف** اي القاعدة التي هي
ان كل بالغ عاقل مكلف اي ملزم ما فيه كلفة من فعل الواجبات وترك
المحرمات **وقاعدة المدح والذم** وهي ان كل مكلف ممدوح على فعله ان
كان طاعة ومذموم عليه ان كان معصية **وقاعدة الثواب والعقاب**
وهي ان كل مطيع مستحق للثواب وكل عاص مستحق للعقاب ووجه الملازمة
بين كون الكل بخلق الله تعالى وبين بطلان هذه القواعد الثلاثة ان
مبنى كل من هذه القواعد الثلاثة على كون العبد مختارا في فعله قادرا عليه
اذ لا معنى للتكليف بما ليس داخلا تحت الوسع والاختيار ولا للمدح والذم
عليه ولا لاستحقاق الثواب والعقاب به بيان ذلك انه لو كان الكل
بخلق الله تعالى لكان ملجأ اي الفعل او الترك لا يمكنه التخلف عنه اذ لا
قدرة له على عزم ولا اختيار له فيه فيلزم بطلان القواعد الثلاثة
وهو اي وجه الملازمة وبطلان اللازم **ظاهر** فلا حاجة الى بيانه
والجواب ان ذلك الاحتجاج بالامرين جميعا **انما يتوجه على الجبرية** (اصلا صح)
القائلين بنفي الكسب اي صرف القدرة والاختيار فقوله **والاختيار**
من عطف احد متعلقي الكسب عليه **واما نحن فنثبته** اي الكسب والاختيار
على ما حققناه ان شاء الله تعالى فلا يتوجه علينا واحد من الامرين

لانّ مبناهما على سلب القدرة والاختيار عن العبد ونحن نثبت له قدرة
واختيارا كسبيتين فان صرفهما الى الفعل خلقه الله تعالى فيه عقب صرفه
او الى الترك فلا يخلق الله تعالى فيه الفعل فاذا صرفهما الى فعل الطاعة
الواجبة وترك المعصية فهو المفرط فيستحق الذم والعقاب وان صرفهما
الى ذلك استحق المدح والثواب فضلا منه تعالى واجيب ايضا بانّ مبنى
الملازمة على حكم العقل بالحسن والقبح في الافعال وذلك باطل على
قاعدة الجماعة من الاشاعرة اذ لله تعالى تكليف العبد بما ليس في وسعه
ومدحه واثابته عليه ان كان طاعة وذمه وعقابه عليه ان كان معصية
والمنفي في الاية هو الوقوع لا الجواز بل لو كان كلّف بالوقوع لا اعتراض عليه
في ذلك لاستحالة الظلم والجور في حقه تعالى لا يسئل عما يفعل ودعوى
ان العقل يدرك قبح ذلك ممنوعة باطلة ومع ذلك اجيب عن بطلان
قاعدة التكليف بما ذكره الشارح وعن بطلان قاعدة المدح والذم بانّ
ذلك باعتبار المحلية لا باعتبار الفاعلية كما يمدح الشيء بحسنه ويذم بقبحه
وان لم يكن له اختيار في واحد منهما وعن بطلان قاعدة الثواب والعقاب
بان ترتبهما على الاعمال ليس مبنيا على ان للاعمال تاثيرا فيهما بل على انّ
الله تعالى اجرى عادته بخلق الثواب والعقاب عند وجودها كترتب
ساير العاديات مثل ترتب الاحراق على مسيس النار **وقد يتمسك**
من جانب المعتزلة **بانه لو كان خالقا لافعال العباد كلها لكان تع**
هو القايم والقاعد والاكل والشارب والزاني والسارق الى
غير ذلك وجه الملازمة ان القيام والقعود ونحوهما من جملة الافعال
المخلوقة له تعالى على مدعى اهل السنة ويلزم من كونه خالقا لها اتصافه
بها واللازم باطل بالاتفاق فالملزوم مثله **وهذا التمسك جهل**
عظيم لان اللازم من كونه تعالى خالقا لافعال العباد كونه موجدا لها
لا متصفا بها **لانّ المتصف بالشيء من قام به ذلك الشيء لا من اوجده**
اولا يرون اي يعلمون **ان الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض**
وساير اي باقي **الصفات في الاجسام** المتفق على ان الله تعالى هو الخالق
لها في الاجسام لا مدخل لغيره سبحانه في ذلك **ولا يتصف بذلك** اي السواد

وما بعده قطعا فكذلك الافعال اذ لا فرق **وربما يتمسك بقوله تع**
فتبارك الله احسن الخالقين وان تخلق من الطين كهيئة الطير
المعنى والله اعلم بمراده واذكر اذ تخلق في الماضي خلقا مثل هيئة
الطير حالة كونه من الطين فالكاف مفعول مطلق عاملة تخلق
ومن الطين حال منه ووجه الدلالة من الاية الاولى انه تعالى جمع
الخالق جمع سلامة واقله ثلاثة على الصحيح ولا يصح تعدد الخالق
الا اذا ثبت الخلق لغير الله تعالى ايضا ولا خلق لغيره تعالى في
الاعيان اتفاقا فتعين الافعال ومن الاية الثانية انه تعالى
اسند الخلق المذكور الى ضمير عيسى وهو فعل من افعال عيسى عليه
الصلاة والسلام فيكون خالقا لما ذكر **والجواب ان الخلق ههنا**
اي في الايتين **بمعنى التقدير** لا بمعنى الايجاد كما هو محل النزاع
يعني ان الخلق مشترك بين المعنى المتنازع فيه وهو الايجاد
وبين التقدير والتصوير يقال خلق الله كذا اي اوجده وخلق كذا
اي قدره واوجد له قدرا وشكلا مخصوصا والمراد به في الايتين
المعنى الثاني وليس من محل النزاع فالاسناد الى الغير محل النزاع
واسناد الخلق بالمعنى الثاني الى العبد اسناد حقيقي كساير الافعال
في انها منسوبة له بالكسب والاختيار ولله سبحانه وتعالى بالتاثير
والايجاد **وهي** اي افعال العباد كلها كاينة **بارادته ومشيته**
وقد سبق في بحث الصفات **انهما** اي كلا منهما **عندنا عبارة**
عن معنى واحد وهو صفة في الحي توجب تخصيص احد المقدورين
بالوقوع في وقت دون وقت واحترز بقوله عندنا عما عمه بعض
الفرق الضالة من ان المشية قديمة والارادة حادثة كما تقدم **وحكمه لا**
يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين اي الخطاب الذي
يحصل به التكوين يعني قوله تعالى كن فان الحكم لغة الامر يقال حكم
بكذا اي امر والزم ويدل عليه قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان
نقول له كن فيكون ومقتضى كلام الشارح ان هناك امرا نفسيا حقيقة للمعدوم
وهو كما قال بعض المحققين اقرب الى الحقيقة من قول البيضاوي تبعا لغيره

ان ذلك عبارة عن تعلق القدرة والارادة بالمعدوم وسماه امر ايجاز وقضيته
اي قضايه وهو عبارة عن الفعل مع زيادة احكام اي اتقان اي تطبيق
للمفعول على ما تقتضيه الحكمه وتعديه له عن مظان الخلل اي جعله منطبقا
ومحتويا على الوجوه والدقايق التي تقتضيها الحكمه وتبعيده عن الامور
التي يظن فيها الاختلال والحكمة هي العلم بالشي على ما ينبغي ان يكون عليه
ويكون القضا فعل الله تعالى على الوجه الاكمل وجب على كل مكلف الرضا
به فقد اعتبر الشارح في مفهوم القضا الفعل لانه معتبر في وضعه
لغة قال في الصحاح القضا الصنع والتقدير كما قال تعالى فقضاهن سبع
سموات ومنه القضا والقدر انتهى لا يقال لو كان الكفر بقضا الله
تعالى لوجب الرضى به منشا هذا السوال قوله وقضيته اذ معناه
ان كل فعل من افعال العباد صادر بقضا الله تعالى وذلك يستلزم
ان الكفر بقضا الله تعالى اذ هو فعل قلبي هو الجحد والانكار بنا على
مذهب القاضي الباقلاني فيندرج تحت تلك الكلية اما على مذهب الجمهور
من انه عدم التصديق بما يجب التصديق به فلا يندرج في الافعال اذ العدم
ليس بفعل وان كان بقضا الله تعالى ويلزم من كون الكفر بقضا الله
تعالى حكم اخر وهو وجوب الرضا بالكفر لان الرضا بالقضا واجب
واللازم باطل لان الرضى بالكفر كفر قال تعالى ولا يرضى لعباده
الكفر فيجب ان لا يرضاه احد من الخلق فيبطل الملزوم وهو ان الكفر
بقضا الله تعالى فينتفي ملزومه وهو ان كل فعل من افعال العباد
بقضا الله تعالى وحاصل الجواب بطلان الملازمه لان كون الكفر
بقضا الله انما يستلزم وجوب الرضا بالقضا به لا الرضا به نفسه
كما اشار اليه بقوله لانا نقول الكفر مقتضي لا قضا والرضى انما
يجب بالقضا دون المقضى لان القضا فعل الله تعالى على مقتضى حكمه
ولا اعتراض عليه فيه لانه مالك الملك كله يتصرف فيه كيف يشا
لا يتضرر بشي كما لا ينتفع به واما المقضى فهو صفة للمكلف قايمة
به صادرة بكسبه واختياره لانه لما صرف قدرته وارادته اليه
خلقه الله تعالى فيه عقب صرفهما فان كان المصروف اليه قبيحا كالكفر

كان كسبه كذلك فيعترض عليه به لانه اسخط مولاه بالصرف الى القبيح وزاد
على ذلك في الكفر انه استحق العقوبة الدايمة التي لا يرجى العفو عنها وتقديره
هو تحديده كل مخلوق من الذوات والافعال بحده الذي يوجد
ويبين الحد بقوله من حسن للصورة او الفعل وقبح لذلك ونفع في
الاجسام النافعة او الفعل ذي الثمرة وضر في الاجسام الضارة او
الفعل المولم وما يحويه اي كل مخلوق ذاتا او تبعا من زمان
ومكان وما يترتب عليه اي كل مخلوق من ثواب وعقاب
ان كان من قبيل الافعال الشاملة للكف فان قيل ان كلام
المص ههنا مشتمل على التكرار لان الجملة الاولى وهي قوله والله
تعالى خالق لافعال العباد الخ تغني عن هذه الجملة اعني قوله
وهي كلها بارادته الى قوله وتقديره فالجواب ما اشار اليه بقوله
والمقصود للمص من قوله وهي بارادته الخ تعميم ارادة الله تعالى
وقدرته لما مر من ان الكل اي كل افعال العباد بخلق الله
تعالى وهو اي ان الكل بخلق الله تعالى يستدعي اي يستلزم القدره
والارادة اي تعميمها لجميع الافعال بالمطابقه وانما استدعى ذلك
لعدم الاكراه والاجبار لان كل من فعل فعلا بلا اكراه ولا اجبار
انما فعله بالقدرة والارادة قطعا فهو صريح بما علم التزاما
وليس من التكرار في شي فان قيل فيكون اي بالفا المشعرة بتسبب
ما بعدها عما قبلها من قوله والمقصود تعميم الخ يعني انه يلزم
من تعميم قدرته تعالى وارادته لكل الافعال ان يكون الكافر مجبورا
في كفره والفاسق مجبورا في فسقه لدخول الكفر والفسق في تلك
الكليه فتعمهما القدرة والارادة فيلزم الجبر لان ارادته تعالى
وقدرته اذا تعلقتا بهما وجب وقوعهما واستحال وجود ضدهما
من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفهما اي الكافر والفاسق
بالايمان والطاعه لئلا يلزم تكليف المحال واللازم وهو عدم الصحة
منتف بالاجماع فينتفي ملزومه وهو الجبر فينتفي ملزوم الجبر
وهو التعميم وهو المقصود هذا تقرير السوال وتقدير مجبورا

قيل في فسقه يتخلص عن العطف على معمولي عاملين مختلفين الممنوع عند
الجمهور وتقرير الجواب ان هذا السؤال انما يتوجه ان لو اراد الله تعالى
ذلك منهما قسرا عليهما وليس كذلك لانه سبحانه انما اراد ذلك منهما
باختيارهما كما اشار اليه بقوله **قلنا** في الجواب **الله تعالى اراد منهما**
الكفر والفسق باختيارهما لان مع كل منهما ارادة وقدرة يصلحان
لكل من الضدين على البدل فاذا صرفهما الكافر الى الكفر والفاسق
الى الفسق تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بذلك فيوجد **فلا**
جبر لثبوت الاختيار المنافي له **كما انه تعالى علم منهما الكفر والفسق**
بالاختيار يعني ان تعلق الارادة الازلية على وفق تعلق العلم
الازلي كما ان تعلق القدرة الازلية على وفق تعلق الارادة وقد
سبق في علمه تعالى ان الكافر يكفر باختياره وان الفاسق
يفسق باختياره **ولم يلزم تكليف المحال** لقدرتهما على الايمان
والطاعة بصرف تلك القدرة والارادة اليهما فيخلق الله تعالى ذلك
فيهما وايضاح ذلك ان صدور الكفر من الكافر والفسق من الفاسق
باختيارهما يستلزم قدرتهما على الايمان والطاعة لان القدرة
على احد الضدين الممكنين دون الاخر تحكم وترجح من غير مرجح ولا
يخفى ان هذا بالنظر الى ذات الضدين بقطع النظر عن تعلق العلم
القديم بوقوع احدهما اما بالنظر الى ذلك فلا قدرة الا على
وقوع ما تعلق به العلم القديم فلا تحكم لكن لما كان ذلك
مغيبا عنا لم يكن تعلقه باحد الضدين مانعا من التكليف
بالاخر اجماعا ولما كان عادة المص في كتابه ان ينص على كل عقيدة
خالف فيها بعض الفرق الضالة الا في بعض المسائل كمسئلة
التكوين فان المخالف فيها بعض اهل السنة وهم الاشاعرة
فبين الشارح المخالف في هذه العقيدة وذكر شبهته وردها بقوله
والمعتزلة انكروا ارادة الله تعالى للشرور وموضع الرد عليهم
في كلام المص قوله وهي بارادته فان الضمير راجع الى افعال العباد
كلها المستفاد من اضافة افعال الى العباد والضمير العايد الى

العام

العام عام فحصل بذلك الرد على المنكرين لارادته تعالى للشرور والقبايح
المخرجين لها عن تلك الكلية والشرور جمع الشر مقابل الخير والمراد بها هاهنا القبايح جمع
القبيح مقابل الحسن اذ الكلام في الافعال فعطف القبايح في قوله **والقبايح** عليها عطف
تفسيري وفي قوله **حتى انه** تعالى **اراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته**
لا كفره ومعصيته اشارة الى انهم كما انكروا ارادته تعالى لما ذكر قصروا
الارادة على ضده وفي الكلام لف ونشر مرتب وفي قوله زعما منهم **ان ارادة**
الفعل **القبيح قبيحة** اشعار بما مر من ان الشرور هي القبايح حيث لم يذكر
الشرور والكاف في قوله **كخلقه وايجاده** للتنظير والغرض افادة الحكمين
جميعا عندهم لا اقامة الحجة علينا بطريق قياس الارادة على الخلق فيما ذكر لانا لا
نوافقهم على واحد من الامرين كما اشار اليه بقوله **ونحن** معشر اهل
السنة **نمنع ذلك** اي ما زعموه من ان ارادة القبيح الخ **بل نقول القبيح**
كسب القبيح اي صرف العبد قدرته وارادته اليه **والاتصاف به** لا ارادته
ولا خلقه وايجاده ولما قرر مذهبهم وذكر شبهتهم وردها لخص مذهبهم
بقوله **فعندهم يكون اكثر ما** اي الاشيا التي **تقع** وبينها بقوله
من افعال العباد على خلاف ارادة الله تعالى لان اكثر افعال العباد
شرور وقبايح بدليل قوله تعالى وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين
ثم اشار الى بيان فايدة التلخيص بقوله **وهذا** الكون **شنيع جدا** قال
الشارح في شرح المقاصد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية
ثم اشار الى زيادة التشنيع عليهم بقوله **حكي عن عمرو بن عبيد** هو رئيس
المعتزلة في زمنه وكان مع هذا الاعتقاد اورع اهل زمانه حتى ان ملك
ذلك العصر اراد الاجتماع به فابى فالح عليه ونبهه على وجوب طاعة الامام
فيما يامر به من المعروف فحضر فقال له تمن علي فقال بشرط ان لا تخالفني
فيما اتمناه فقال لك ذلك فقال لا تطلب الاجتماع بي حتى اكون انا المبادي
بذلك فقال هذه حيلة على عدم الاجتماع فلما ادبر نظر اليه الملك وقال
للحاضرين كلكم يمشي رويد كلكم صيد يطلب غير عمرو بن عبيد فكان مع
الورع يرى راي المعتزلة وحكي عنه **انه قال ما الزمني احد مثل**
ما الزمني مجوسي ما الاولى نافية والثانية مصدرية **كان معي في السفينة**

فقلت له عطف على كان لم لا تسلم فقال لان الله تعالى لم يرد اسلامي
بل خلى بينه وبين الشيطان فاذا اراد اسلامي اسلمت لوضوح كما يريد فلو
اراد اسلامه لتحقق مراده قطعا ودحض مراد الشيطان فمعتقد المجوسي ان
الله تعالى اراد كفره لا اسلامه وهو في ذلك اسعد حالا من المعتزلي فقلت
للمجوسي ان الله يريد اسلامك لانه عندهم لا يريد الا الحسن ولكن الشياطين
لا يتركونك فقال المجوسي فانا اكون مع الشريك الاغلب لان المتحقق
مراده هو الاغلب وقد لزم على معتقد المعتزلي تحقق مراد الشيطان
وتخلف مراد الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقد تقدم ان اعتقاد المجوس
ان للعالم اصلين احدهما خالق الخير والاخر خالق الشر ويعبرون عنهما
بالنور والظلمة ويعنون بالنور الله عز وجل وعلا وبالظلمة الشيطان وقيل
يعنون بهما حقيقتهما فعلى الثاني يكون قول المجوسي فانا اكون مع الشريك
الاغلب تهكما بالمعتزلي من جهة اطلاق الشريك على الشيطان وعلى الاول
يكون التهكم في قوله الاغلب خاصة لانهم مع اعتقادهم التشريك يعتقدون
ان الله تعالى الغالب على امره وان ارادته تغلب ارادة الشيطان وتدحضها
وزعم بعض المعتزلة انه يمكن التفصي عن هذا الالزام بان ارادة الله تعالى
نوعان ارادة اختيار بمعنى انه تعالى اراد من العباد الايمان والطاعة برغبتهم
واختيارهم وارادة قسر والجا بمعنى الجائهم الى الفعل وقهرهم عليه
ويستحيل تخلف المراد عن الثانية لان التخلف يستلزم العجز والمغلوبية
والنقيصة وذلك محال في حقه تعالى ولا يستحيل تخلف المراد عن الاولى
لعدم استلزام التخلف لما ذكر لانه تعالى لو شا لالجاهم الى ذلك
وقسرهم عليه واجيب عن ذلك بانه ليس بشي لانه يكفي في لزوم
المغلوبية والنقيصة تخلف مراده دون مراد العبيد وحكى ان
القاضي عبد الجبار الهمداني بفتح الميم نسبة الى مدينة همدان اما
بسكونها فنسبة الى قبيلة دخل على الصاحب بن عباد وعنده الاستاذ
ابو اسحق الاسفرايني فلما راى الاستاذ قال سبحان من تنزه عن
الفحشا كنى بالفحشا عن ارادة الشرور والقبائح فقال الاستاذ
على الفور سبحان من لا يجري في ملكه الا ما يشا وتمام الحكاية

فقال اتريد ربنا ان يعصى فقال ايعصى ربنا قهرا فقال ارايت ان منعني
الهدى وقضى علي بالردى احسن الي ام اسا فقال ان منعك ما هو لك
فقد اسا وان منعك ما هو له فيختص برحمته من يشا فانقطع المعتزلي
ثم اشار الى بيان شبهة المعتزلة الفاسدة في انكارهم عموم الارادة
للشرور والقبائح بقوله والمعتزلة اعتقدوا ان الامر اي كل امر
مطلقا سوا كان من الباري تعالى ام من غيره على وجه الايجاب او الندب
يستلزم الارادة اي ارادة الامر المامور به وان النهي يستلزم عدم
الارادة فجعلوا ايمان الكافر حال كفره مرادا لانه مامور به وكفره
غير مراد لانه منهي عنه ونحن نعلم علما ضروريا ان الشي قد لا يكون
مرادا ويومر به وقد يكون مرادا وينهى عنه ككفر الكافر
لحكم ومصالح اذا كان الامر والنهي من قبل الله تعالى كما اشار الى
ذلك بقوله يحيط بها علم الله تعالى وعبر في جانبنا بالعلم وفي
جانبهم بالاعتقاد لان العلم لا يتطرق اليه الابطال لكونه الادراك
الجازم المطابق الثابت الذي لا يقبل الزوال بالتشكيك بخلاف الاعتقاد
فانه وان كان ادراكا جازما الا انه قد يكون فاسدا غير مطابق للواقع
كما في اعتقادهم هذا وقوله قد لا يكون مرادا الخ في قوة سالبة جزئية
هي بعض المامور به غير مراد فينقض مدعاهم الذي هو موجبة كلية
هي كل مامور به مراد وكذا قوله وقد يكون مرادا وينهى عنه في قوة
موجبة جزئية هي منهي المنهي عنه مراد فينقض مدعاهم الذي هو
سالبة كلية هي كل منهي عنه ليس بمراد وقوله لحكم ومصالح على سبيل
التنزل وارخا العنان والجري على قاعدتهم الفاسدة من ان افعاله
تعالى معللة بالاغراض والمصالح كما ان قوله اولانه لا يسال عما
يفعل جار على المذهب الحق من ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض
والمصالح تعالى ان يحمله شي على شي لا يسال عما يفعل فيفعل ما يشا
ويحكم ما يريد سوا تضمن ذلك الفعل مصلحة ام لا ويدل على ان قوله
لحكم ومصالح على مذهب المعتزلة على سبيل التنزل ادخال اللام التعليلية
على حكم ومقابلته بقوله اولانه لا يسال عما يفعل لدلالة هذه المقابلة

على انه لابد في الاول من النظر الى الحكم والمصالح واما قول الفقهاء ان افعاله
تعالى للحكم والمصالح تفضلا منه لا وجوبا عليه فهو من واد اخر اذ مرادهم
كما يشير اليه كلامهم انها مرتبطة بالحكم والمصالح المقصودة المشارع
من شرع الحكم بمعنى ان تلك الحكم والمصالح مرتبة على شرعيتها وانها
ثمرات لتعلقها بعود نفعها على العباد لا بمعنى انها علل غايية باعثة
له تعالى على تلك الافعال كما تقول المعتزلة وهذا ايضا يحمل الظواهر
المشعرة بحسب ظاهرها بالتعليل ولما كان هنا مظنة سوال وهو
ان ما ذكرت من ثبوت الامر مع عدم الارادة وثبوت النهي مع الارادة
بمجرد فرض مستبعد في حقه تعالى فهل له في الخارج من شاهد
اشار الى الجواب بان له في الخارج شاهدا في قوله **الا ترى ان السيد
اذا اراد ان يظهر على الحاضرين عصيان عبده يامره بشي ولا يريده
منه** لان غرضه تحقيق تمهيد العذر في ضربه فارادة الفعل منه
تنافي غرضه وهذا المثال يصلح شاهدا لجانب النهي ايضا اذ الامر
بالشي نهي عن ضده او يستلزمه فضد المامور به منهي عنه مع انه
مراد لكن اورد عليه ان الموجود فيه لفظ الامر وصورته لا نفسه
وحقيقته القايمة بالنفس **وقد يتمسك من الجانبين بالايات**
فيه اشارة الى ان ما مر من وجوه الاحتجاجات من جانبنا ادلة عقلية
ومن جانبهم شبه وهمية اما التمسك بالايات من جانبنا فمثل قوله
تعالى ما كانوا ليومنوا الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ان كان
الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فان الاية
الاولى دلت على توقف الايمان الذي هو من افعالهم على مشية
الله تعالى اذ المعنى والله اعلم ما كانوا ليومنوا في حالة من الحالات
الا في حال مشية الله تعالى ايمانهم والاية الثانية دلت على تعلق
الارادة بالهداية والاضلال والاية الثالثة دلت على تعلق
الارادة فرضا بالاغواء والاية الرابعة دلت على تعلق المشية
فرضا بجمعهم على الهدى الى غير ذلك واما من جانبهم فمثل قوله

تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لا يامر بالفحشاء ولا يرضى لعباده
الكفر والله لا يحب الفساد وتاويلها ظاهر لان افعاله تعالى لا يوصف
بالظلم على اي وجه كان اذ الظلم منع الغير حقه او التصرف فيه بغير حق
وجميع الكاينات ملك وحق له تعالى يتصرف فيها بما يشاء كيف يشاء
لا حجر عليه في ذلك فالمراد من قوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد
ونفي الظلم بنفي لازمه وهو الارادة لان ما يفعله المختار لا يكون الا مرادا
ونفي اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فكانه قال ليس من افعاله
تعالى شي ظلما حتى يريده لاستحالة الظلم في حقه عز وجل واما نفي
الامر والرضى والمحبة فلا يفيد المقصود لان كلا منها اخص من الارادة ونفي
الاخص لا يستلزم نفي الاعم قال بعض المحققين وفي كون هذه الثلاثة
اخص من الارادة اشكال لان الاخص هو ما يستلزم وجوده وجود
الاعم ولا يخفى انه لا يلزم من وجود هذه الثلاثة وجود الارادة
لان الرضى والمحبة منه تعالى عبارة عن ترك الاعتراض واما الامر
فمعلوم ولا يلزم من وجود ذلك وجود الارادة الا ترى ايمان
الكافر مامور به ومحبوب ومرضي له تعالى مع انه تعالى لم
يرده قال وقد يجاب بانها اخص من الارادة على زعم المعتزلة
اذ الارادة عندهم عدم الاعتراض وهذا امر كلي يمكن تحققه في
غير هذه الثلاثة ايضا انتهى واما تاويلاتهم فقد حملوا المشية في
اكثر الايات على المشية القسرية فقالوا في قوله تعالى ما كانوا ليومنوا
الا ان يشاء الله اي مشية قسر والجاء لا مشية اختيار وارادة
منهم لانه قد شاء ذلك وفي قوله ولو شاء الله لجمعهم على الهدى
اي قسرا وجبرا لانه قد شاء ذلك اختيارا منهم فزعموا انه تعالى
قد شاء من الكافر ايمانه لا كفره وزعموا انه لا يلزم من تخلف
متعلق الارادة الاختيارية المغلوبية لانه لو شاء القسر على الايمان
لان ارادته القسرية اذا تعلقت بشي دحضت ارادة ما سواه
وقد عرفت فيما تقدم انه يلزم من تخلف الارادة مطلقا تخلف
مراد السيد المتناهي في السودد ووجود مراد العبيد وكفى بذلك

مغلوبيه ونقيصه وهو محال قطعا وحين سئلوا عن معنى المشيئة القهرية
تحيروا فقال العلاف من متقدمي روسايهم هي خلق الايمان في العباد
من غير اختيار منهم فالزم بانه يلزم ان يكون المومن هو الله تعالى لا العباد
على ما هو اصلهم من ان الخالق لشي في شي قسرا على ذلك الشي المخلوق
فيه يصح اتصافه بذلك الشي المخلوق كما وصفوا الباري سبحانه بانه متكلم
لكونه خلق الكلام في بعض الاجسام كالشجرة فقال الجبائي معناها خلق
لا العلم الضروري بصحة الايمان واقامة الدلايل المثبتة لذلك العلم
ورد بان هذا لا يكون ايمانا للفرق الظاهر بين العلم بصحة الايمان واقامة
الدلايل المثبتة للايمان وبين نفس الايمان فقال ابنه ابو هاشم
معناها ان يخلق لهم العلم بانهم لو لم يومنوا لعذبوا عذابا
شديدا اي وذلك يستلزم الايمان وحاصله ان علمهم بذلك سبب حامل
لهم على الايمان وهذا ايضا فاسد لان كثيرا من الكفار كانوا يعلمون ذلك
كاليهود الذين كانوا يعرفون نبوة محمد كما يعرفون ابناهم ولم يومنوا
وكذا ابليس كان من اعلم الكفار بذلك ولم يومن لما سبق له من الشقاوة
فنعوذ بالله من اسباب الخذلان **وللعباد افعال اختيارية** تتعلق
بها اختيارهم ومشيتهم والغرض من ايراد هذه الجملة امران احدهما الاشارة
الى الرد على الجبرية والثاني انه لما قدم ان الله تعالى خالق لافعال
العباد جميعا وانها كلها بمشيته وارادته الخ قصدا للرد على المعتزلة
الزاعمين ان افعال العباد مخلوقة لهم بقدرتهم وارادتهم على
وجه التاثير والايجاد خشي من توهم الموافقة للجبرية
فبين ان لهم اختيارا هو مناط التكليف ليتفصل مذهب اهل
الحق عن مذهبهم فعلم بما تقرر ان الجبرية والمعتزلة على طرفي
نقيض واما اهل الحق فتوسطوا بين المذهبين فقالوا ان
افعال العباد تعلقت بها قدرة الله تعالى وارادته ايجادا او خلقا
وتعلقت بها قدرة العباد وارادتهم كسبا واسنادا **يثابون بها**
ان كانت طاعة الباء فيها للسببية العادية بمعنى ان الله تعالى
اجرى عادته بان يخلق الثواب عند وجود الطاعة تفضلا منه

لا وجوبا

لا وجوبا عليه والطاعة تعم الواجب والمندوب الشامل لترك المكروه
بخلاف المعصية في قوله **ويعاقبون عليها ان كانت معصية** فان
المراد بها الحرام لاختصاص العقاب به وعلى في قوله عليها بمعنى من اجل
فهي للعلة العادية على سنن ما عرفت في بها والتعبير بما ذكرنا من كون
الافعال سببا عاديا للثواب والعقاب اولى من التعبير باستحقاق الثواب
والعقاب اذ لا يخفى ان العبد لا يستحق على سيده شيا لكن المراد بذلك
الاستحقاق في الثواب تفضلا وفي العقاب ترتبا ثم عطف على قوله وللعباد
الخ قوله **لا كما زعمت الجبرية** للاشعار ببعض حكمة النص على هذه
العقيدة كما تقدمت الاشارة اليه ثم بين ما زعمت الجبرية بقوله من
انه **لا فعل للعبد اصلا** لا تاثيرا ولا كسبا **وان حركاته** اي العبد **بمنزلة حركة**
الجمادات في كونها قسرية **لا قدرة له عليها** موثرة ولا مقارنة **ولا قصد**
اي ارادة فقوله **ولا اختيار** تفسيري **وهذا** الزعم **باطل لانا نفرق**
بالضرورة اي ضرورة العلم الحاصل بغير نظر واستدلال **بين حركة البطش**
اي الضرب **وحركة الارتعاش ونعلم** بالضرورة **ان** الفعل **الاول** وهو
حركة البطش **باختياره** قال بعض المحققين اي تابع لاختياره واقع على
نهج لكونه متمكنا من تركه بخلاف الثاني انتهى ودفع بذلك ما يتبادر
من كونه لا ينافي اختياره للالة فينافي كون الارادة مخصصة لا موثرة **دون**
الفعل الثاني وهو حركة الارتعاش فقوله ونعلم الخ تقسيم لنفرق الخ
ولانه اي الشان وهذا دليل ثان الزامي احد مقدمتيه قوله
لو لم يكن الخ والثانية قوله والنصوص الخ وتقريره انه لو لم يكن **للعبد**
فعل اصلا لا ايجادا ولا كسبا **لما صح** اي لما ثبت او لما وافق **تكليفه**
الشرع لتوقف صحة التكليف شرعا على مقدورية الفعل للمكلف
ولا ترتب استحقاق الثواب والعقاب على افعاله لان ذلك موقوف
على كون الفعل منسوبا لمحله الذي هو العبد بوجه ما اما ايجادا واما
كسبا وقد زعموا انتفاهما معا **ولا اسناد الافعال التي تقتضي**
اي تستلزم **سابقيته** اي سبق **القصد والاختيار** والاضافة بيانية
وقوله **اليه** متعلق باسناد **على سبيل** اي طريق **الحقيقة** اي لا اسناد

الحقيقي **مثل صلى وصام وكتب** يعني ان اسناد الافعال الي العبد وان
كان باعتبار كونه محلالها لا باعتبار صدورها عنه الا ان تلك الافعال
مما اشترط في اسناده حقيقة الى محله ان يكون له قصد واختيار في الاتصاف
به وضعا فكان الواضع قال لا اسوغ اسناد تلك الافعال الى محلها الا
ان صدرت منه بقصد واختيار ومنها ما لم يشترط في اسناده حقيقه
الي محله ذلك بل تسند اليه حقيقة مطلقا لانها لعدم دخولها تحت
قدرة المحل لا معنى لاشتراط ذلك فيها ولا يمكن تعريته عن اسنادها اليه
لقيامها به حقيقه وقد اشار الي القسم الثاني بقوله **بخلاف مثل طال**
الغلام واسود لونه واحترز بالاسناد حقيقة عن الاسناد مجازا فانه لا
يتوقف على ذلك لكن اورد على قول الشارح التي تقتضي الخ انه لا مدخل لوضع
الاسناد في ذلك الاقتضا بل المشترط في الاسناد الحقيقي كون الفعل
وصفا قايما بالمحل سوا حصلت تلك السابقية ام لا فالحق ان هذا الوجه
ليس مستقلا بالحجيه بل هو راجع الى الدليل الاول وهو التفرقة البديهيه
بين حركة البطش وحركة الارتعاش **والنصوص القطعيه تنفي ذلك** المذكور
من اللوازم الثلاثه فهو بمنزلة ان تقول واللوازم كلها منفية بالنصوص
القطعيه لانها تدل على ثبوت تقابضها من الصحة والترتب والاسناد
ثم اشار الي بيان النصوص بقوله **كقوله تعالى جزا بما كانوا يعملون**
وقوله تعالى فمن شا فليومن ومن شا فليكفر الي غير ذلك
لكن يرد عليه ان قوله تعالى جزا بما كانوا يعملون انما دل على ترتب
الثواب على العمل لا على ترتب استحقاقه عليه على ان قاطبة الاشاعرة
والجبريه لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب بمجرد فضل من الله تعالى
والعقاب عدل منه نعم في الاية دلالة على صحة التكليف
والاسناد المذكور اليه اما الثاني فظاهر واما الاول فلوجود شرط
الصحة من القدرة والاختيار وكذا في قوله تعالى فمن شا فليومن ومن
شا فليكفر دلالة على الاسناد ولما راي الكستلي ان في عود الاشارة
الى اللوازم هذا الاشكال جعل الاشارة راجعة الي ما زعمته الجبريه
فقال والنصوص القطعيه تنفي ذلك اي ما زعمت الجبرية من انه

لافعا

لا فعل للعبد اصلا انتهي وفي بعض النسخ بعد قوله ذلك اي عدم القصد
والاختيار للعبد وهو يويد ما ذكره الكستلي وههنا سوال وارد على
قوله وللعباد افعال اختياريه اشار الشارح اليه بقوله **فان قيل**
بعد تعميم علم الله تعالى وارادته في الازل لكل ما يقع فيما لا يزال
من افعال العباد وغيرها ولعدم وقوع ما لا يقع من ذلك **الجبر**
للعباد **لازم قطعا لانهما** اي العلم والارادة **اما ان تعلقا** في الازل
بوجود الفعل فيما لا يزال **فيجب** فيه **او بعدمه** اي الفعل **فيمتنع** اي
يستحيل **ولا اختيار مع الوجوب والامتناع** اذ لا يمكن اختيار الترك
مع وجوب الفعل ولا اختيار الفعل مع امتناعه وهذا السوال والذي سبق
ذكره من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبورا في كفره الخ متقاربان
ومدارهما على ان تعلق علمه تعالي وارادته باحد الضدين يجعله واجب
الوقوع فيمتنع وقوع الضد الاخر لكن الفرق بينهما ان ذلك اعتراض على كونه
تعالي خالقا لافعال العباد كلها بقضايه وقدرته بانه يلزم عدم صحة
تكليف الكافر بالايمان والفاسق بالطاعة لان ضديهما من الكفر والمعصيه
واقعان بارادته تعالى الجارية على وفق علمه فيجب وقوعهما وامتناع
ضديهما من الايمان والطاعة فلا يصح تكليفهما بهما لان التكليف بالممتنع
غير جايز وهذا اعتراض على كون العبد مختارا في فعله بان الطرف الواقع
واجب الوقوع لتعلق علمه تعالي وارادته به فيكون الطرف المرتفع
واجب الارتفاع والمختار يجب ان يكون متمكنا من الفعل والترك ولا
تمكن مع الوجوب والامتناع من قبله وحاصل جوابهما منع مدارهما
فان تعلق علمه تعالى وارادته في الازل بان العبد يفعل ذلك
الفعل المخصوص او يتركه باختياره تحقق كونه مختارا في الفعل لاستحالة
تخلف متعلق العلم والارادة عنهما فسقط الاعتراضان معا والى
ذلك الاشارة بقوله **قلنا** في الجواب **الله تعالى يعلم ويريد** في الازل
ان العبد يفعله اي الفعل فيما لا يزال باختياره **او يتركه باختياره**
اي معه فيجب تحقق ذلك لاستحالة التخلف والاختيار ينافي الجبر **فلا**
اشكال في كون افعال العباد اختياريه مع تعميم العلم والارادة لانا

قبل فان
الاشكال انما يتم ان لو تعلق العلم والارادة بالفعل والترك
قيل يعني ان هذا الجواب يستلزم اجتماع وصفين متضادين
وهما الاختيار وواحد من الوجوب والامتناع على محل واحد وهو
الفعل وهذا معنى قوله فيكون فعله اي العبد الاختياري
واجبا او ممتنعا لان الفعل من حيث صدوره بالاختيار يتصف
بالاختياري ومن حيث تعلق العلم والارادة بوقوعه او عدمه يتصف
بالوجود والامتناع وهذا ينافي الاختيار قلنا في الجواب التنافي
ممنوع فان الوجوب اي وجوب صدور الفعل بالاختيار محقق مثبت
للاختيار لا مناف له فان الوجوب بالاختيار يستلزم ايجاب الاختيار
وفي قوله او ممتنعا اشكال اذ كيف يتصور امتناع الفعل واستحالته
بعد فرض انه مفعول بالاختيار وقد يجاب بان المراد به ما من شانه
ان يفعل بالاختيار لا الواقع بالاختيار وايضا منقوض بافعال
الباري تعالى فان الدليل جار فيها بعينه لانها معلومة ومرادة لله
تعالى ايضا مع انها اختيارية باتفاق اهل الملة فان قيل لا
معنى لكون العبد فاعلا بالاختيار كما هو مضمون قوله وللعبد افعال
اختيارية الا كونه موجدا لافعاله واخذ الايجاد من تعلق الاختيار
بها لانه لا معنى للاختيار الا الارادة والارادة تستلزم القدرة لانها
تؤثر وفق الارادة واما كونها بالقصد والارادة فمن منطوق قوله
وللعباد افعال اختيارية وقد سبق ان الله مستقل بخلق الافعال
وايجادها كما هو مضمون قوله والله تعالى خالق افعال العباد
وهي كلها بمشيئته وارادته الخ ومعلوم ان المقدور الواحد
لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين لان استقلال
كل منهما ينافي استقلال الاخرى بل تابيهما من اصله فهذا السؤال
وارد على الجمع بين المقدمتين في كلام المص لتنافيهما بحسب الظاهر
والجواب ما اشار اليه بقوله قلنا في الجواب لا كلام اي نزاع
في قوة هذا الكلام ومتانته تفسير بالاخفى الا انه لما ثبت
بالبرهان نقلا وعقلا ان الخالق هو الله تعالى ومن البرهان

الافعال

العقلي

العقلي قولهم ان قدرته تعالى مقتضى ذاته ونسبتها الى جميع الممكنات
على السوا فتخصيصها بما عدا الافعال المذكورة تخصيص بلا مخصص
وترجيح بلا مرجح وثبت بالضرورة البديهية ان لقدرة العبد
وارادته مدخلا اي دخولا في بعض الافعال وهو ما كان للاختيار
فيه مدخل كحركة البطش دون البعض وهو ما لا يكون لاختياره
فيه ذلك كحركة الارتعاش فلما دل البرهان والضرورة على ثبوت
المقدمتين وجب اعتبارهما ولا يمكن التعارض بينهما اذ لا تعارض
بين قاطعين فوجب المصير الى الجمع بينهما بحمل اولاهما على ان الله تعالى
مستقل بجميع الافعال خلقا وايجادا وحمل الثانية على ان العبد فاعل
لبعضها كسبا والى هذا اشار بقوله في جواب لما احتجنا في التفصي اي
التخلص عن هذا المضيق اي مكان الضيق الى القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب وتحقيقه اي تحقيق القول بان الله تعالى
خالق والعبد كاسب ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل
كسب وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك الصرف خلق
والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين
فالفعل مقدور الله تعالى بجهة الايجاد ومقدور العبد
بجهة الكسب وهذا القدر من المعنى الذي اقصحنا عنه في تحقيق الفرق
بين الخلق والكسب ضروري دعت اليه الضرورة وفي النفس ما هو
ابسط منه واتم وان لم نقدر على ازيد من ذلك القدر في تلخيص
العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى
وايجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار وفي ذلك انشد
الامام ابو الحسن الاشعري اذا لم يكن الا الاسنة مركب فلا راي للمضطر
الا ركوبها ولهم في الفرق بينهما اي الخلق والكسب عبارات مثل
ان الكسب اي المكسوب ما وقع بالة والخلق اي المخلوق لا بالة
والالة تتناول الالات الظاهرة التي هي محل القدرة كالجوارح والباطنة
التي هي محل للقصد والارادة كالقلب او للمعرفة كالعقل واما
كان الخلق لا بالة لان الله تعالى خالق بقدرته وارادته وتلك

لايسمى الله تعالى به سبحانه عن الآله **والكسب** اى المكسوب **مقدور وقع**
في محل قدرته اي القدرة المتعلقة به وهو العبد **والخلق** اي المخلوق
مقدور وقع **لا في محل قدرته** لتعاليه سبحانه عن حلول الحوادث
في ذاته تعالى **والكسب** اي المكسوب **لا يصح انفراد القادر به**
الذي هو العبد في ايجاد المكسوب بل يفتقر في ذلك الى الخلق
لان قدرة العبد لا تصلح للتاثير والايجاد والاستقلال **والخلق**
اي المخلوق **يصح** انفراد القادر به لان قدرته تعالى صالحة للتاثير
والايجاد والاستقلال فهذه العبارات الثلاث من جملة عبارات
القوم في الفرق بين الخلق والكسب ولذلك عبر بمثل للاشارة
الى عدم انحصار العبارات في هذه الثلاث **فان قيل فقد** اتى بالفا
المشعرة بتسبب ما بعدها عما قبلها من جواب السؤال الاول
وحاصله انه يتفرع عن هذا الجواب انكم قد **اثبتم ما نسبتم** له **المعتز**
من اثبات الشركة قلنا في الجواب **الشركة ان يجتمع اثنان على**
مجموع **شي واحد** من جهة واحدة كالخلق **وينفرد كل منهما بما**
اى بالبعض الذي **هو له** دون الآخر **لشركاء القرية والمحلة** فانهم اجتمعوا
على الحكم فيها وانفرد كل منهم بناحية او طايفه **وكما اذا جعل العبد**
خالقا لافعاله الاختياريه **والصانع خالقا لساير** اي باقي
الاعراض والاجسام فانه ح قد شرك بين الرب والعبد في
شي واحد هو الخلق وخص الرب بخلق جميع الاعيان والاعراض
ما عدا افعال العبد الاختياريه والعبد بخلق افعاله الاختياريه
بخلاف ما اذا اضيف امر الى شيئين بجهتين مختلفين كالارض
تكون ملكا لله تعالى بجهة التخليق وملكا **للعباد بجهة ثبوت**
التصرف فيها فلم تتصف الملايكة من جهة واحدة لانه تشريك ففي
الحقيقة لم يجتمعا على محل واحد للتغاير بين الملكين **وكفعل**
العبد ينسب الى الله تعالى بجهة الخلق والى العبد بجهة
الكسب فلم يشترك الرب والعبد في شي واحد ولم يجتمعا عليه
لان ما اضيف الى الرب هو خلق الفعل وما اضيف اليه

العبد هو كسبه فلا شركة اصلا فان قيل لا يخفى ان الرب والعبد
قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد وانفرد كل منهما بما له من الخلق
والكسب خصوصا على مذهب الاستاذ القايل بان فعل العبد واقع بمجموع
القدرتين على ان كلا منهما لها تاثير في وجوده فان هذا المذهب
يقتضي ان الرب والعبد قد اجتمعا على شي واحد هو فعل العبد
وانفرد كل منهما بما له من تاثير ما اجيب بان الممنوع هو الشركة
في الخلق بان يجتمعا على مطلق الخلق وينفرد كل منهما بما له من خلق مخصوص
اذ الادلة القطعيه دلت على انه لا خالق الا هو سبحانه واسناد غيره
خلق شي ما ينافي ذلك ولم يلزم ذلك على شي من مذهب الجمهور ومن
مذهب الاستاذ لان الاستاذ وان قال بان للعبد تاثيرا ما في
فعله لا يقول باستبدادها بذلك واستقلالها **فان قيل فكيف**
اى ففي اي حالة ولاي علة **يكون كسب القبيح قبيحا سفها** اى عبثا
خاليا عن الحكمة والمصلحة **موجبا لاستحقاق الذم** عاجلا **والعقاب**
اجلا **بخلاف خلقه** مع ان السبب في اتصاف كسب القبيح بكونه
قبيحا وبكونه سفها وبكونه موجبا للذم والعقاب هو اتصافه
متعلقه بهذه الاوصاف الثلاثة ~~دونه وهذا السؤال ينبني~~
ولا يخفى ان هذا السبب قائم في خلقه فلم اختص الكسب
بهذه الاوصاف الثلاثة دونه وهذا السؤال ينبني على قاعدة
التحسين والتقبيح العقليين كما تقول المعتزله وقوله سفها
خبر ثان ليكون وموجبا خبر ثالث عن الخبر الاول ولما كان السؤال
عن علة الفرق صدر الشارح الجواب بلام العلة في قوله
قلنا في الجواب **لانه** اي الشان **قد ثبت ان الخالق حكيم**
متقن للاشيا فاعل لها على ما ينبغي **لا يخلق شيا** في حال من
الاحوال **الا وله عاقبة حميدة وان لم نطلع** نحن **عليها** فقوله
لا يخلق شيا الا وله الخ تفسير للحكيم وقوله الا وله استثنا من اعم
عام في باب الاحوال **فجزمنا بان ما نستقبحه من الافعال** في بادي
راينا **قد يكون له فيه حكم ومصالح** لانا قد استقرينا افراد الخلق فيما

علمناه من الاعيان والاعراض فوجدناها مشتملة على الحكم والمصالح فعلمنا
اشتمال ما لم نطلع على حكمته من الافراد على الحكم والمصالح طرد العادة
تعالى التي لا تتغير وسنته التي لا تتبدل وهذا الجواب الزام لهم والا
فقاعدة الجماعة انهم لا يبحثون عن اشتمال افعاله سبحانه على الحكم والمصالح
وان لم يخلو عنها لانه سبحانه وتعالى لا يسال عما يفعل لانه المالك على الاطلاق
فان قيل هل لما نستقبحه من الافعال ببادي الراي وجزمنا
بانه سبحانه قد يكون له فيه حكم ومصالح نطيه من الاعيان والجواب
نعم كما اشار الي ذلك بقوله كما اي كالحكم والمصالح التي في خلق الاجسام
الخبيثة كالسباع والحيات والنباتات الضارة المولمة بافتراسها
وسمها بخلاف الكاسب فانه قد يفعل الحسن وقد يفعل القبيح
فجعلنا كسبه للقبيح مع ورود النهي عنه قبيحا سفها موجبا
لاستحقاق الذم والعقاب والحسن شرعا منها اي من افعال
العباد وهو ما اي فعل اختياري يكون متعلق المدح في
العاجل الدنيا والثواب في الاجل الاخرة وعلى هذا الحد
يخرج المباح من الحسن اذ لا يتعلق به مدح في العاجل ولا
ثواب في الاجل مع انه من الحسن عند الاكثرين وانما ذكر الشارح
هذا الحد القاصر عن تناول المباح تبعا للمشايخ ثم عقبه
بقوله والاحسن ان يفسر بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب
ليشمل المباح لكن هذا الحد الذي عدل اليه غير مانع لتناوله
المكروه فانه ليس متعلقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل
مع انه ليس من الحسن فالاولى جعله بالماذون فيه واجبا
ومندوبا ومباحا كما ذكره ابن السبكي لغيره فان قيل
فما حكم المكروه فهل هو من الحسن والقبيح اجيب بان بعضهم
ادخله في القبيح بناء على ان القبيح ما لم يوذن فيه شرعا تعلق
بفاعله ذم وعقاب ام لا وبعضهم جعله واسطة بين الحسن والقبيح
وعرف الحسن بالتعريف الثاني في كلام الشارح والقبيح بما يكون متعلق
الذم في العاجل والعقاب في الاجل برضى الله تعالى اي ارادته

من

من غير اعتراض اعتبر الارادة في مفهوم الرضى وان كان المشهور في
المواقف وغيره ان الرضى ترك الاعتراض لاجل السببية المستفادة من
الباء المقتضية لكون محلها موجودا خارجيا لا عدميا الترك الاعتراض
والقبيح منها ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الاجل
ليس برضاه لما عليه من الاعتراض قال الله تعالى ولا يرضى
لعباده الكفر اقتصر على نفي احد الجزئين المعتبرين في مفهوم الرضى
عن القبيح لانتفاء المركب بانتفاء جزء منه وللاشعار بان المنتفي عن
القبيح هو ترك الاعتراض لا الارادة كما صرح بذلك في قوله يعني
ان الارادة والمشية والتقدير يتعلق بالكل الحسن والقبيح
وغيرهما بناء على الواسطة بين الحسن والقبيح والرضى والمحبة والامر
لا يتعلق الا بالحسن دون القبيح والاستطاعة مع الفعل
اي مصاحبة له في الوجود لا تتقدم عليه ولا تتاخر عنه خلافا للمعتزلة
وهي حقيقة القدرة اي ماهيتها وذاتها التي يكون بها الفعل
اي اكتسابه اشارة الي ما ذكره صاحب التبصرة من انها عرض يخلقه
الله تعالى في الحيوان يفعل الحيوان به اي بذلك العرض الافعال
الاختيارية اما الاضطرارية فلا مدخل للعرض المذكور في
وجودها وهي اي الاستطاعة علة عادية للفعل بمعنى ان
الله تعالى اجري عادته بخلق الفعل عنده وجودها والجمهور
علي انها شرط لاداء اي ايجاد الفعل لا علة له وبالجملة اي سوا
قلنا انها علة او شرط هي صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد اي ارادة اكتساب اي تحصيل الفعل فالاكتساب
ههنا بمعنى التحصيل لا بمعنى صرف القدرة بعد سلامة
الاسباب والالات اي بعد وجود الاستطاعة بالمعنى الآتي
فان قصد فعل الخير خلق الله تعالي فيه قدرة فعل
الخير وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى فيه قدرة فعل
الشر فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير بعدم قصده له
اذ لو قصده لخلق الله تعالى فيه قدرة اكتسابه فيستحق الذم

والعقاب بتضييعه قدرة فعل الخير حين لم يقصد فعله **ولهذا** اي ولانه
يستحق الذم والعقاب على تضييعه قدرة فعل الخير او ولانه
اذا قصد الفعل خلق الله تعالى فيه قدرة فعله **ذم الله تعالى**
الكافرين بانهم لا يستطيعون السمع مع انهم لا اختيار لهم في
استطاعة السمع لتنبيههم في تضييعها بعدم قصد السمع
واذا كانت الاستطاعة عرضا وجب عقلا **ان تكون مقارنة**
للفعل بالزمان بان يكون زمن وجود احدهما هو عين زمن
وجود الاخر **ولا سابقه عليه** اي الفعل في الزمان كما تقوله
المعتزله **والا** بان كانت سابقه عليه في الزمان **لزم وقوع**
الفعل بلا استطاعة وقدرة عليه لما علمت من ان القدرة
المذكورة عرض لا تبقى زمانين فاذا كانت سابقة لزم انتفاؤها
ان الفعل وهذا معنى قوله **لما مر من امتناع بقا الاعراض**
واللازم منتف لانه خلاف ما ثبت بالضرورة العقلية من انه لابد
في وجود الفعل الاختياري من مقارنته للقدرة الحادثة
ومن غفل عن الاشارة الي هذه النكتة زعم ان هذا الزام
على المعتزلة والا فلا استحالة في وقوع الفعل بلا استطاعة
على اصلنا وطا رتب وجوب مقارنة القدرة للفعل
على كونها عرضا سقط ما ذكره المعتزلة من انه يلزم من
وجوب مقارنة القدرة للفعل في الزمان حدوث قدرة
الله تعالى او قدم مقدوره ووجه السقوط انه انما رتب
وجوب المقارنة في الزمان على القدرة التي هي عرض وقدرة
الله تعالى منزهة عن ذلك **فان قيل** سوال من قبل المعتزلة
على قولنا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وحاصله ان استحالة
بقا الاعراض حتى يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة غير مسلمة
ولو سلم استحالة بقا الاعراض فلا نزاع بيننا وبينكم
في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال للقدرة السابقه
فالقدرة مستمرة باقية ببقا نوعها **فمن اين يلزم وقوع**

الفعل

١١١

الفعل بدون القدرة علي تقدير ان الاستطاعة عرض وانها موجوده
قبل الفعل **قلنا** في الجواب **انما ندعي لزوم ذلك** اي وقوع الفعل بدون القدرة
اذا كانت القدرة التي بها الفعل هي القدرة السابقه واما اذا جعلتموها
المثل المتجدد المقارن فقد اعترفتم بان القدرة التي بها الفعل لا تكون
الا مقارنة ثم بعد اعترافكم لمذهبنا **ان ادعيتم انه لابد لها** اي القدرة
التي بها الفعل **من امثال سابقة حتى لا يمكن الفعل باول ما تجدث من**
القدرة فعليكم البيان لهذه الدعوي فانها ممنوعة بالضرورة فان الضرورة
لم تشهد الا بوجود القدرة التي بها الفعل وقد اعترفتم بمقارنتها
للفعل والاصل عدم ما سواها **واما ما يقال** للمعتزلة من جهتنا **لو فرضنا**
بقا القدرة السابقه بعد فرض سبقها **الى ان** اي وقت حدوث **الفعل**
اما بتجدد الامثال على القول باستحالة بقا الاعراض **واما باستقامة**
اي صحة **بقا الاعراض** وامكانه **فان قالوا** اي المعتزلة **بجواز وجود**
الفعل بها في الحالة الاولي يعني التي هي اول الامثال الحادثة من القدرة
على القول باستحالة بقا الاعراض واول الاجزا على القول باستقامة بقايها
فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل القدرة وان
قالوا بامتناعه اي امتناع وجود الفعل بها في الحالة الاولي ووجوب
وجوده بها في الحالة الثانية التي هي ثاني الامثال على القول الاول وثاني
الاجزا على القول الثاني **لزم التحكم** وفسره بقوله **والترجيح بلا مرجح**
وعلل لزوم التحكم بقوله **اذ القدرة بحالها لم تتغير** وفسر عدم التغير
بقوله **ولم يحدث فيها معنى** يرجح وجود الفعل بها في الحالة الثانية
لاستحالة ذلك اي حدوث المعنى **على الاعراض** لامتناع قيام
العرض بالعرض **فكيف صار الفعل بها في الحالة الثانية واجبا** وجوده
وفي الحالة الاولي ممتنعا وجوده **ففيه نظر** جواب قوله واما ما يقال
ثم اشار الي توجيه النظر باعتبار الشق الاول من الترديد فيما يقال
بقوله **لان القايلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون**
بامتناع المقارنة الزمانيه مطلقا بل بامتناع المقارنة
الذاتية لانهم يقولون الاستطاعة سابقة على الفعل بالذات

لانها علة والعلة سابقة على المعلول وفسر امتناع المقارنة الزمانية بقوله
وبان كل فعل يجب ان يكون بقدرة سابقة عليه بالزمان البتة
حتى اي كي يمتنع حدوث الفعل في زمان حدوث القدرة مقرونة
بجميع الشرايط وانتفا الموانع واقتصر على استيفا جميع الشرايط لدخول انتفاء
جميع الموانع فيه اذ متى كان هناك مانع لم تستجمع الشرايط. ثم اشار الى
توجيه النظر باعتبار الشق الثاني من الترديد فيما يقال بقوله ولانه
اي الشان يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفا شرطا ووجود
مانع ويجب في الثانية لتمام الشرايط مع ان القدرة التي هي صفة
القادر في الحالتين الاولى والثانية على السوا فلا يلزم من امتناع الفعل
في الحالة الاولى ووجوبه في الثانية مع عدم التغير في ذات القدرة وعدم
حدوث معنى فيها التحكم والترجيح بلا مرجح ومن شرايط القدرة تعلق
الارادة المسبوق بتعلق العلم بما في الفعل من مصلحة باعثة للعبد عليه
ومن ههنا اي من انه يجوز ان يمتنع الفعل في الحالة الاولى الخ او من
اجل النظر ذهب بعضهم هو الامام الرازي رحمه الله لانه لما نظر
الى ضعف ما استدل به على مذهب الشيخ اراد التوفيق بين القولين
فقال قد تطلق القدرة على القوة المنبثة في العضلات التي هي مبدا للافاعيل
المختلفة بانضمام ارادات شتى وهي متقدمة على الفعل من غير شبهة
فلعل المعتزلة ارادوا ذلك وقد تطلق على القوة المستجمعة لشرايط التاثير
ولا يتصور تقدمها على الفعل بالزمان والا لزم تخلف الاثر عن المؤثر
التام ولعل الشيخ اراد ذلك انتهى وهذا معنى قوله الى انه ان اريد
بالاستطاعة القدرة المستجمعة لجميع شرايط التاثير ومنها انتفا
الموانع فالحق انها مع الفعل والا فقبله لكن اورد على هذا التوفيق
انه لا يوافق مذهب الشيخ لانه لا يثبت للقدرة الحادثة تاثيرا فكيف
يستقيم ان يقال انه اراد المقوة عادة. فان قيل كيف
يكون الحق انها على التقدير الثاني قبل الفعل مع انه يستلزم بقا
الاعراض وهو ممتنع اجيب بما اشار اليه بقوله واما امتناع بقا
الاعراض فمبني على مقدمات ضعيفة البيان اي الثبوت كناية عن

ضعفها

ضعفها وهي ان بقا الشي امر محقق في الخارج زايد عليه وانه يمتنع
اي يستحيل قيام العرض بالعرض وانه يمتنع قيامهما معا بالمحل ووجه
البنا انه لو بقيت القدرة وهي عرض لزم قيام العرض وهو البقا بالعرض وهو
القدرة وقيام المعنى بالمعنى محال لان قيام الشي بالشي معناه تبعيته
له في التحيز والعرض لا تحيز له بالاصالة حتى يتحيز غيره بتبعيته واذا
استحال قيام العرض بالعرض استحال قيامهما معا بالمحل على هذا الوجه
وهو ان احدهما قايم بالاخر القايم بالجوهر فالمقدمة الثالثة مبنية على
المقدمة الثانية وقد علمت فيما سبق رد المقدمة الاولى بان الحق
في البقا انه استمرار الوجود وحقيقته الوجود في الزمان الثاني واما
بالنسبة الى الزمان الاول فيسمى حدوثا واذا كان البقا هو الوجود
بالاضافة الى الزمان الثاني ووجود الشي عينه انتفى كون بقا
الشي امرا محققا زايدا عليه واما المقدمة الثانية المبني عليها المقدمة
الثالثة فقد علمت ردها فيما سبق ايضا بان التبعية في التحيز
ليست مساوية لقيام الشي بالشي لتخلفها عنه في قيام الصفات العلية
بذاته تعالى لتعاليه سبحانه عن التحيز بل اللازم لقيام الشي بالشي
المساوي له ان يكون بين الشيئين ارتباط وتعلق يستلزم كون
الاول ناعتا للثاني وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض يتصور
بين العرضين بل بين الجوهرين ولما استدل القايلون بكون اي وجود
الاستطاعة قبل الفعل بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة
ان الكافر مكلف بالايمان حال كفره وقبل فعله الايمان وتارك الصلاة
مكلف بها بعد دخول الوقت وقبل فعلها الزاما اما قبل الوقت
فهو مكلف بها اعلاما كما هو مقرر في اصول الفقه فلو لم تكن الاستطاعة
متحققة حينئذ اي حين اذ يكون مكلفا بالفعل لزم تكليف العاجز اي
وقوع تكليفه وهو اي اللازم باطل بل انما يكلف المستطيع لقوله تعالى لا
يكلف الله نفسا الا وسعها اشار الى الجواب بقوله ويقع اي يطلق
هذا الاسم يعني لفظ الاستطاعة على سلامة الاسباب والالات
والجوارح الثاني تفسير للاول والثالث تفسير للثاني فالمراد بالالات

معنى واحد هو سلامة الجوارح ثم اشار الى الدليل على وقوع لفظ الاستطاعة
على السلامة المذكورة بقوله كما في قوله تعالى ولله على الناس حج البيت
من استطاع اليه سبيلا المعنى والله اعلم ولله على جميع الناس حج البيت
من استطاع منهم استطاع بدل من الناس بدل بعض من كل فان قيل وارد
على قوله ويقع هذا الاسم على سلامة الاسباب الخ وتقريره ان يقال
الاستطاعة صفة المكلف وسلامة الاسباب والالات ليست صفة
له فكيف يصح تفسيرها بها قلنا المراد سلامة اسبابه والاته
فليس المراد مطلق الاسباب والالات بل اسباب والات مقيدة بكونها
للمكلف والمكلف كما يتصف بالاستطاعة حيث يقال المكلف مستطيع
يتصف بذلك اي بسلامة الاسباب والالات حيث يقال هو ذو سلامة
اسباب فتحمل السلامة عليه بذو هو وان لم تحمل عليه بهو هو والحمل الاول
كان في الاتصاف الا انه اي سلامة الاسباب لتركبه تركيبا اضافيا
هو سلامة الاسباب لا يشتق منه اسم فاعل يحمل عليه اي المكلف بهو هو
اذ لا بد في المشتق من استيفائه لحروف المشتق منه الاصول ومعناه
ولا يمكن استيفا لفظ مفرد لحروف مركب ومعناه وبهذا اندفع
ما يقال لا يبعد ان يشتق من سلامة الاسباب اسم فاعل يحمل على
المكلف بهو هو فيقال المكلف سالم او سليم الالات انتهى ووجه الاندفاع
ان الاشتقاق ح انما هو من جزء المركب الذي هو سلامة لا من
جزئيه كليهما بخلاف لفظ الاستطاعة فانه لافراده يشتق منه
اسم فاعل مستوف لحروفه الاصول ومعناه يحمل عليه بهو هو
وصحة التكليف تعتمد اي تبنى وتستند على هذه الاستطاعة
بالمعنى الاول وهي حقيقة القدرة التي بها الفعل فان اريد بالعجز الاول
في قوله لزم تكليف العاجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول فلا نسلم
استحالة تكليف العاجز لوجود ما يتوقف عليه صحة التكليف من
الاستطاعة بالمعنى الثاني مع وجود الاستطاعة بالمعنى الاول حال
الفعل جريا على مقتضى العادة من وجودها حال الفعل عند سلامة
الالات بخلاف سلامة الالات فانها لما لم تجر العادة بوجودها

اي المكلف هو سلامة الاسباب والالات [illegible]

حال الفعل توقف التكليف على وجودها وان اريد بالعجز عدم الاستطاعة
بالمعنى الثاني فلا نسلم لزومه اي العجز اذ لا يلزم من انتفا الاستطاعة
بالمعنى الاول انتفاؤها بالمعنى الثاني لجواز ان يحصل قبل الفعل سلامة
الاسباب والالات وان لم يحصل حقيقة القدرة التي بها الفعل
والحاصل انه ان اريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول اجيب
بتسليم الملازمة ومنع بطلان اللازم او بالمعنى الثاني اجيب بمنع
الملازمة هذا هو الجواب الصحيح واجاب بعضهم بجواب اخر
غير مرضي اشار اليه الشارح بقوله وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين
عند ابي حنيفة رضي الله عنه وقد اشار الشارح الى ما في هذا الجواب
من الضعف بادخال قد على المضارع ثم ان القدرة الصالحة لما ذكر
حقيقة واحدة حتى ان القدرة المصروفة الى الكفر هي بعينها القدرة
التي تصرف الى الايمان لا اختلاف الا في التعلق وهو امر عرضي
خارج عن ذات القدرة وهو اي الاختلاف في التعلق لا يوجب
الاختلاف في نفس القدرة فالكافر قادر على الايمان المكلف به
حال كفره الا انه صرف قدرته الى الكفر وضيع باختياره صرفها
الى الايمان فاستحق الذم والعقاب وكذا الفاسق مكلف بالطاعة حال
فسقه الا انه صرف قدرته الى المعصية وضيع باختياره صرفها
الى الطاعة فاستحق الذم والعقاب فلا يلزم تكليف العاجز ولا يخفى
ان في هذا الجواب تسليما لكون القدرة قبل الفعل لان القدرة على
الايمان في حال الكفر تكون قبل الايمان لا محالة فان اجيب عن قولنا
ولا يخفى الخ بان المراد باشتراط مقارنة القدرة للفعل مقارنتها له
من حيث التعلق لا من حيث ذاتها فمراد هذا المجيب ان القدرة
وان صلحت للضدين لكنها من حيث التعلق باحدهما لا تكون
الا معه واما الاخر فمتقدمة عليه حتى ان ما اي القدرة التي يلزم
مقارنتها للفعل هي القدرة المتعلقة به وما يلزم مقارنتها للترك
هي القدرة المتعلقة به واما نفس القدرة فقد تكون متقدمة
على احد الضدين متعلقة بالضد الاخر وحاصله مع الايضاح

ان القدرة تارة تعتبر من حيث ذاتها وتارة من حيث تعلقها باحد الضدين
فهي باعتبار الثاني لا تكون الا مع ما تعلقت به من فعل او ترك واما باعتبار
الاول فهي صالحة لكل من الضدين وان تقدمت على احدهما حين تعلقها بالاخر
فلا يلزم من هذا الجواب تسليم ان القدرة قبل الفعل وانما يلزم ذلك
ان لو نظر الى القدرة من حيث ذاتها وليس مراد هذا المجيب بل مراده ان
القدرة من حيث تعلقها بالفعل لا تكون الا معه وكذا من حيث تعلقها
بالترك وهذا مرادهم بكون القدرة مع الفعل ولا يريدون وجوب المقارنة
من حيث ذاتها فانها قد تتقدم على احد الضدين وذلك حين تتعلق بالاخر
قلنا هذا اشارة الى قوله بان المراد **بما لا يتصور** اي لا يتعلق ولا
يمكن **فيه نزاع** بين العقلا لان كل عاقل يجزم ببديهته بان القدرة ملحوظا
فيها التعلق باحد الضدين لا تكون الا معه فالخصم القايل بتقدم القدرة
على الفعل لا ينازع في انها مع التعلق لا تكون الا معه **بل هو** اي هذا المراد
لغو من الكلام لاشتماله على جعل ما ليس من محل النزاع من محله وانما
قال فليتامل لما في تصويره وتصوير الجواب عنه من الدقة **ولا يكلف العبد**
بما ليس في وسعه الوسع المقدور والسعة القدرة والتكليف الزام
ما فيه كلفة وقيل طلب ما فيه كلفة فعلى الاول تختص بالواجب والحرام
وعلى الثاني يتناولهما مع المندوب والمكروه اذ المكروه مطلوب
الترك والعبد تعم كل عاقل من انسي وجني وملك وفي نسخة ما ليس في
وسعه وعلى كلي النسختين تكون ما نكرة موصوفة اي بفعل او فعلا
ليس في مقدوره **سواكان ممتنعا** اي مستحيلا **في نفسه كجمع الضدين**
او ممكنا في نفسه لكن لا يدخل تحت قدرة العبد **كخلق الجسم** فانه
ممكن في نفسه لتعلق قدرة الله تعالى به وانما مثل بخلق الجسم لان
عدم دخوله تحت قدرة العبد محل وفاق بيننا وبين المعتزلة واما
فعل العبد فزعمت المعتزلة دخوله في وسع العبد **فاما ما يمتنع** ومع انه ليس هو
لا في نفسه بل **بنا على ان الله تعالى علم خلافه** اي نقيضه **او اراد خلافه**
كايمان الكافر الذي علم الله تعالى منه انه لا يومن **وطاعة الفاجر** نه
الذي علم الله سبحانه موته على الفجور والمعصية **حتى فلا نزاع** بين الامة

في وقوع التكليف به لكونه مقدورا للمكلف بالنظر الى نفسه لا بالنظر
الى تعلق علم الله تعالى وارادته بعدم وقوعه وقد علمت فيما سبق ان
تعلق الارادة على وفق تعلق العلم فكل ما تعلق العلم بخلافه تعلقت
الارادة بخلافه فقول الشارح علم او اراد معناه انه لا فرق فيما ذكر
بين بنائه على تعلق العلم بخلافه وبين بنائه على تعلق الارادة بخلافه
ثم عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع بالقسمين الاولين **متفق**
عليه بين الامة **لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها** اي لا يكلف
نفسا ما شيا من الاشيا الا نفسها لان نفسا نكرة في سياق النفي فتفيد
العموم في كل نفس والاستثنا من اعم عام في باب المفعول به فاخبر سبحانه
بعدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع واخباره سبحانه لا يتخلف قطعا
والامر في قوله تعالى انبئوني باسما هولا جواب سوال وارد على قوله
ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه وتقرير السوال ان الله تعالى
قد كلف الملايكة بالانبا بالاسما بقوله تعالى انبئوني اذ الامر للوجوب
مع انه ليس في وسعهم بقولهم لا علم لنا وتقرير الجواب ان الامر
في الاية **للتعجيز** اي اظهار العجز **دون التكليف** الذي الكلام فيه فلا نقض
وقوله تعالى حكاية ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به جواب سوال ثانيا
وارد على ما ذكر وتقريره انه لا بد في المسول ان يكون ممكن الحصول
وعدمه واما اذا كان واجب الحصول كما هنا فلا معنى لطلبه فاجاب
بانه **ليس** المراد بالتحميل **هو التكليف** بل المراد به **ايصال ما لا يطاق** عليه
اي ما لا يدخل تحت طاقتهم من البلايا والعاهات والشدايد والالام
وهو معنى قوله **من العوارض** النفسانية والبدنية **اليهم وانما النزاع**
في الجواز عقلا **فمنعه** اي احاله **المعتزلة** **بنا على** قاعدتهم من **القبح**
العقلي والعقل يقبح التكليف بما ليس في الوسع **وجوزه الاشعري**
لانه لا يقبح من الله تعالى شي لانه حكيم لا يخلو فعله عن حكمة ولانه
مالك الملك كله على الاطلاق فيتصرف فيه كيف يشا لا يسئل عما يفعل
وقد يستدل من قبل المعتزلة **بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا**
وسعها على نفي الجواز اي جواز التكليف بما ليس في الوسع بالقسمين

الاولين وتقريره اى الدليل بقياس استثنائي استثني فيه نقيض التالي
وهو انه اي التكليف بما ليس في الوسع لو كان جايزا عقلا لما لزم من فرض
وقوعه محال اذ لو انتفى هذا اللازم وهو قوله لما لزم من فرض وقوعه
محال بان لزم من فرض وقوعه ذلك لكان التكليف بما ليس في الوسع
مستحيلا لا جايزا هذا ورد ان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم
تحقيقا لمعنى اللزوم اذ لو استحال اللازم وجاز الملزوم لزم تخلف
اللازم عن الملزوم وذلك يبطل اللزوم لكنه لو وقع لزم كذب كلام الله
تعالى وهو محال اي لكنه لزم من فرض وقوعه محال وهو الكذب
المذكور فهو استثناء نقيض التالي اعني لما لزم اذ هو نفي والثبوت
نقيضه فينتج نقيض المقدم وهو امتناع التكليف بما ليس في الوسع كما
اشرنا اليه في صدر التقرير وذلك مطلوبهم وهذه اشارة الى الدليل
لكنه انثه باعتبار الخبر وهو نكته او باعتبار المعنى اي هذه الشبهة
شبهة خفية ليست قاصرة على بيان على استحالة التكليف بما ليس في الوسع
بل مطردة في بيان استحالة كل ما اي ممكن تعلق علم الله تعالى او ارادته
او اخباره بعدم وقوعه فيحكم باستحالته لاستحالة لازمه من
انقلاب العلم جهلا او تخلف المراد عن الارادة الازلية او تخلف خبره
تعالى كاخباره بانه لا يكلف نفسا الا وسعها وحلها اي هذه النكتة
بالجواب عنها انا لا نسلم اي يمنع الملازمة بين جواز الوقوع وعدم الاستحالة
وحاصله منع الكلية فيما ذكر اي لا نسلم ان كل ما يكون ممكنا في نفسه
لا يلزم من فرض وقوعه محال وانما يجب ذلك اى عدم لزوم
المحال من فرض وقوعه لو لم يعرض له الامتناع بالغير كتعلق علم
الله تعالى او ارادته او اخباره بعدم وقوعه والا لجاز اي
وان لم يجب بالشرط بل وجب مطلقا لم تصح الملازمة اذ يجوز ان يكون
لزوم المحال بنا اي للبنا على الامتناع بالغير وذلك لا ينافي كونه ممكنا
في نفسه وايضاح ذلك ان الممكن قسمان قسم لا يعرض له الامتناع بالغير
وقسم يعرض له ذلك والثاني هو المستلزم للمحال دون الاول لكن
استلزامه له ذلك لكونه لامر عارض لا يقدح في امكانه الا ترى ان الله

سبحانه لما اوجد العالم بقدرته واختياره فعدمه ممكن في
نفسه مع انه يلزم من فرض وقوعه اى وقوع عدمه تخلف المعلول
عن علته التامه وهي تعلق علم الله تعالى وارادته بوقوعه وهو محال
والحاصل ان الممكن لا يلزم من فرض وقوعه محال بالنظر الى ذاته
واما بالنظر الى امر زايد على نفسه كتعلق علم الله تعالى وارادته او
اخباره بعدم وقوعه فلا نسلم انه اى فرض وقوعه لا يستلزم المحال
بل يجوز ان يستلزمه نظرا الى ذلك الامر الزايد كما في المثال المذكور وما يوجد
من الالم وهو ادراك المنافي في المضروب عقيب ضرب انسان ومن
الانكسار في الزجاج عقيب كسر انسان قيد بذلك اي بعقيب في
الموضعين ليصلح المذكور من الالم والانكسار او المثال بالالم والانكسار للقاعدة
الكلية وهي قاعدة المتولد من افعال العبد المقصود بيان حكمها بالحكم على
المثال محلا للخلاف بيننا وبين المعتزلة في انه هل للعبد صنع فيه
ام لا اما الالم والانكسار لا بهذا القيد كالالم في المريض مرضا لا مدخل
للعبد فيه او الانكسار بسقطته مثلا فلا نزاع في انهما بخلق الله تعالى
وما اشبهه اي ما ذكر من الموت والانكسار كالموت عقيب القتل
فقوله وما اشبهه عطف على الالم والتمثيل بالموت عقيب القتل بنا على
ان الموت وجودي اما على القول بانه عدمي فلا كل ذلك مخلوق
الله تعالى هذه الجملة خبر قوله وما يوجد ثم اشار الى دليل
هذه القاعدة الكلية بقوله لما اي للبرهان الذي مر عندما
تقدم من ان الله تعالى هو الخالق وحده ويمكن ابقا العبارة
على ظاهرها من غير تقدير وتكون ما واقعة على القاعدة المذكورة
لا على البرهان عليها فان هذه القاعدة وان كانت دعوى لا تصلح بمجردها
للاثبات لكن لما قام عليها الدليل القطعي صارت قطعية صالحة للاثبات
وهذا احسن لان الاصل عدم التقدير وفسر انه تعالى هو الخالق وحده
بقوله وان كل الممكنات مستندة اليه تعالى خلقا وايجادا
بلا واسطة والمعتزلة لما اسندوا بعض الافعال وهو الافعال
الاختيارية من افعال العباد الى غير الله تعالى خلقا بواسطة

خلق القدرة والارادة في ذلك الغير **قالوا ان كان الفعل** اي فعل العبد
صادرا عن الفاعل لا بتوسط فعل اخر بل بتوسط قدرة العبد وارادته
فهو اي ذلك الفعل حاصل من الفاعل الذي هو العبد **بطريق المباشرة**
كالضرب والكسر والقتل **والا** بان كان صادرا عن الفاعل بتوسط فعل اخر
فبطريق اي فهو حاصل بطريق **التوليد** كالالم والانكسار والموت
المتولدة عن الضرب والكسر والقتل **ومعناه** اي التوليد **ان يوجب
فعل الفاعل فعلا اخر كحركة اليد توجب حركة المفتاح** وفي قوله
ان يوجب وتوجب اشارة الى ان الفعل المتولد صادر من العبد بطريق
الايجاب لا الاختيار فقوله ان كان الفعل الخ المراد به فعل العبد لا بقيد
الاختياري بل ما يعم الاضطراري وان كان بواسطة الاختياري
كالضرب والكسر **فالالم يتولد من الضرب والانكسار من الكسر**
وفي عد الالم الذي هو ادراك المنافر من الافعال اشارة الى ان
المراد بالفعل ما يعم الفعلي كالظاهري **وليسا مخلوقين لله تعالى**
عندهم **وعندنا الكل** اي جميع الافعال المتولدة والمتولد عنها
**خلق الله تعالى لا صنع للعبد في تخليقه والاولى ان لا يقيد
بالتخليق** بان يقول لا صنع للعبد فيه اصلا **لان ما يسمونه بالمتولدات
لا صنع للعبد فيه اصلا** لا تخليقا ولا اكتسابا **اما التخليق
فلاستحالته من العبد** عندنا لما مر من الادلة **واما الاكتساب
فلاستحالة اكتساب ما** اي الفعل الذي **ليس قايما بمحل القدرة**
كالالم والانكسار والموت فان كلا منها ليس قايما بمحل القدرة الذي هو
العبد بل الاول قايم بالمضروب والثاني بالمنكسر كالاناء والثالث
بالمقتول **ولهذا** اي ولاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة الذي
هو العبد بل الاول قايم بالمضروب والثاني بالمنكسر كالاناء والثالث
بالمقتول **لا يتمكن العبد من عدم حصولها** اي هذه الافعال
المتولدة فلا يتمكن من دفع حصول الالم والانكسار والموت عقيب حصول
الضرب والكسر والقتل فاشبهت حركة المرتعش **بخلاف افعاله
الاختيارية** فانه يتمكن من عدم حصولها بان لا يصرف قدرته اليها

لكونها

لكونها قايمة بمحل القدرة **والمقتول ميت باجله اي بالوقت المقدر
لموته** الباء فيهما ظرفية والاجل يطلق بالاشتراك على معنيين احدهما الوقت
الذي قدر الله تعالى فيه موت الحيوان والثاني جميع مدة الحياة والاول
هو المراد هنا كما اشار اليه الشارح ومنه قوله تعالى فاذا جاء اجلهم الاية
وقولهم اجل الدين راس الشهر ومن الثاني قولهم اجل الدين شهران اي مدة
بقايه في الذمة ذلك وفي قول الشارح المقدر لموته اشارة الى ما ذكره
الجماعة من ان لكل حيوان وقتا قدر الله تعالى فيه موته بسبب خاص
فهو يموت فيه بذلك السبب البتة حتى لو قدر عدم وقوع ذلك
السبب في ذلك الموت فلا قطع بوقوع الموت فيه كما لا قطع بانتفايه
فان الربط بين السبب الخاص وبين الموت جعلي جعل الله تعالى
لا طبيعي تقتضيه طبيعة السبب وقولهم حتى لو قدر الخ على
مجرد الفرض والتقدير بالنظر لذات السبب كما يشير الى ذلك
التعبير بقدر واما بالنظر الى علم الله تعالى وتقدير تعدم وقوع
كل من الموت وسببه في ذلك الوقت مستحيل وفي قولهم كما لا قطع بانتفايه اي
الموت فيه رد على الفلاسفة حيث زعموا ان للحيوان اجلين احدهما طبيعي
وهو وقت الموت بسبب تحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين
والاخر اخترامي وهو وقت الموت بسبب طرو الافات والامراض
فزعموا انه لولا طرو الافات والامراض نقطع بانتفاء الموت في ذلك
الوقت وبقي الى وجود الاجل الطبيعي ورد على بعض المعتزلة حيث زعم
ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت وانه لو لم يوجد القتل
لعاش الى اجله الاخر فزعم انه لولا هذا السبب الخاص الذي
هو القتل لقطع بانتفاء الموت في ذلك الوقت وبالجملة فموته في غير
الوقت المقدر لموته مستحيل **لا على ما زعم بعض المعتزلة من ان
الله تعالى قد قطع عليه** اي عنه **الاجل** قال الكستلي هكذا وقع في
عبارته في النسخ الواصلة الينا والصواب ان القاتل قطع عليه
الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل
بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه اي لم يتركه

يستوفيه كله كما يقال قطع فلان علينا الطريق على ان المراد بالاجل جميع مدة
حياته كما في قولك اجل الدين شهران لا الوقت المقدر لموته كما في قولك اجل
الدين راس الشهر اذ لا يناسب المقام فالمقتول عندهم ميت قبل الوقت
المقدر لموته حتى انه لو لم يقتل لامتدت حياته الى ذلك الوقت البتة
ولا يكون عندهم وقت معين يكون الموت فيه قطعا وهذا يناسب
انكارهم القضا والقدر في افعال العباد انتهى لنا ان الله تعالى
قد حكم اي قضى باجال العباد اي بالاوقات المعينة التي يقع فيها موت العباد
حكما مبنيا على ما علم اي على علمه تعالى من غير تردد منا على ان علم بالبنا
للمفعول والمعنى على ما علم بالادلة القطعية من غير تردد في ذلك المعلوم
او من غير ترديد بين اجلين ومن غير تقييد بعدم القتل ونحوه كفعل بعض
الطاعات وتفسير التردد بالترديد انسب بالرد على المعتزلة لانهم زعموا وقوع
الترديد والتقييد في بعض الاجال كما سياتي لكن التفسير الاول هو
المتبادر لابقاء التردد فيه على حقيقته وترجيع التردد فيه الينا لان
التردد لا يتصور توهمه في جناب الحق تعالى حتى يحتاج الى نفيه وهذا
مبني على ان المراد بالتردد في التفسير الاول الشك والحق انه فيه
بمعنى عدم الابرام فان ما سبق به العلم القديم منه ما هو مبرم
لا يمكن تخلفه ومعلق على سبب قد يوجد وقد لا يوجد وفي علم الله
سبحانه انه يوجد او لا يوجد فان وجد السبب تبين ان وجود المسبب
كان مبرما في علم الله وان لم يوجد تبين ان عدمه كان مبرما
وبهذا تكون الاشيا كلها مبرمة في علم الله والتغير والتبدل بالنسبة
لما يظهر لبعض الخلق وعليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشا ويثبت وعنده ام
الكتاب وسياتي التنبيه على ذلك قريبا في كلام الشارح والله سبحانه اعلم
بالصواب وحكم بانه اذا جا اجلهم لا يستاخرون ساعة ولا يستقدمون
وقطع الاجل استقدام واستشكل عطف على فلا يستاخرون بانه اذا جا الاجل
فلا يمكن التقدم واجاب بعضهم بان الواو للاستيناف لا للعطف
واجاب الشارح رحمه الله في بعض كتبه بانه معطوف على الظرف
ومدخوله لا على مدخوله فقط فكانه قال ولا يستقدمون اجالهم

واحتجت

واحتجت المعتزلة على ما زعموه بدليلين نقلي وعقلي وقد اشار الى الاول
بقوله بالاحاديث الواردة في ان بعض الطاعات كالصدقة وصلة
الرحم تزيد في العمر فدل على ان للعبد اجلين اصلي وزايد فان لم يفعل
المعلق عليه كان اجله الاصلي فقط والا فالزايد مع الاصلي والى الثاني بقوله
وبانه اي المقتول لو كان ميتا باجله اي في اجله المقدر لموته لما استحق
القاتل ذما في العاجل ولا عقابا في الاجل ولا دية ولا قصاصا والتعبير
بالاستحقاق جريا على مذهبهم من وجوب عقاب العاصي واثابة المطيع
وقدم الشارح الدليل النقلي لشرفه وجعل هذين الوجهين حجاجين
لا شبهتين بنا على ما عليه جمهور المعتزلة من ان القول بالتوليد
استدلالي كما ذكر في المواقف من ان المعتزلة ادعوا الضرورة في تولد
موت المقتول من فعل القاتل وما ذكره في معرض الاستدلال تاكيد لشهادة
البديهة فبنا على ما عليه الاقل منهم ولما ادعى الملازمة بين كون المقتول
ميتا باجله وبين عدم استحقاق القاتل لما ذكر اشار الى بيان الملازمة
بقوله اذ ليس موت المقتول بخلقه اي القاتل عند اهل السنة اذ لا
خالق عندهم الا الله عز وجل ولا بكسبه لاستحالة اكتساب ما ليس قايما بمحل القدرة
اذ الموت قايم بالمقتول لا بالقاتل واذا ثبت كون الموت ليس بخلق القاتل
ولا بكسبه كان بمحض خلق الله تعالى لا مدخل للقاتل فيه فلا يستحق
ذما الخ واللازم منتف فكذا الملزوم فيثبت نقيضه وهو انه ليس ميتا
باجله والجواب انا لا نسلم ان هذه الاحاديث تعارض ادلتنا اذ هي
اخبار احاد لا تعارض القواطع كما صرح به في شرح المقاصد وعلى تقدير
تسليم التعارض فالجواب عن الاول ان الله تعالى كان يعلم في الازل
انه اي العبد يفعلها اي الطاعة فيما لا يزال ويكون عمره سبعين سنة
فاجله في الحقيقة واحد في علم الله تعالى وهو سبعون سنة لعلمه
بكاينيته وكاينية ما ترتب عليه من فعل الطاعة فنسبت هذه
الزيادة الى تلك الطاعة بنا على علم الله تعالى انه لولاها اي
تلك الطاعة لما كانت اي تحققت تلك الزيادة واعترض هذا
الجواب بان فيه تسليم ان للعبد اجلين احدهما مشروط بالطاعة

[illegible]

والاخر مشروط بعدمها والجواب ان الله تعالى لما علم في الازل تحقق
الطاعة من العبد فيما لا يزال كان العمر المقدر له في علم الله تعالى هو السبعين
حتما لا محالة فلا تعدد في الاجل قطعا والجواب عن الثاني ان وجوب العقاب
والضمان على القاتل تعبدا اي محض الزام وتكليف للعبد لارتكابه المنهي
اصله المنهي عنه فحذف الجار واوصل المنهي الى المجرور بنفسه توسعا فارتفع واستتر
على انه نايب الفاعل ووجه التوسع ان الفعل منهي عنه لا منهي وكسبه اي صرف قدرته
الى الفعل وهو تفسير لارتكابه الفعل تفسير للمنهي الذي يخلق الله تعالى عقيبه
الموت بطريق جري العادة الاقرب ان يكون الموصول صفة للفعل لا للكسب ثم
اشار الى تعليل الارتكاب والكسب بقوله فان القتل فعل القاتل كسبا وان لم
يكن خلقا والموت القايم بالميت مخلوق لله تعالى لا صنع للعبد فيه تخليقا
ولا اكتسابا ومبنى هذا اي ان الموت القايم بالميت مخلوق على ان الموت وجودي
بدليل قوله تعالى خلق الموت والحيوة اذ لو كان عدميا لما تعلق به الخلق
الذي هو الاخراج من العدم الى الوجود والاكثرون من العلما على انه عدمي
ومعنى خلق الموت اي قدره فان الخلق مشترك بين الايجاد والتقدير كما مر
والتقدير لا يختص بالوجودي بل يصح تعلقه بالعدمي والاجل واحد هذه الخلافية
تبتني على الخلافية الاولى فان قلنا المقتول ميت باجله كما هو الحق فالاجل
واحد وان قلنا ليس ميتا باجله كما تقول المعتزلة كان الاجل متعددا كما زعم
الكعبي منهم فقوله لا كما زعم الكعبي عطف على واحد ثم بين ما زعم الكعبي
بقوله ان للمقتول اجلين اجل القتل واجل الموت اي الوقت المقدر
للقتل والوقت المقدر للموت وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله الذي
هو الموت وزعم ان المقتول غير ميت لان القتل فعل العبد والموت
صنع الله تعالى واورد عليه ان اجل المقتول واما القتل فحال القاتل
فلا يصح كونه حالا للمقتول وما وقع النزاع في اتحاده وتعدده هو حال
المقتول لا القاتل واجيب بانه اراد بالقتل الموت الذي هو عبارة
عن بطلان الحيوة المتولد من فعل القاتل وهو مع كونه حالا للمقتول
فعل للقاتل بطريق التوليد على زعمه ولا كما زعمت الفلاسفة ان
للحيوان اجلا طبيعيا هو وقت موته بتحلل رطوبته وانطفا حرارته

الغريزيتين

الغريزيتين البا للسببية وليس المراد بالرطوبة حقيقتها فانها من قبيل الاعراض
بل الجواهر الغالب عليها الاجزا الرطوبة اي المايية والهوايية فان جميع
الجواهر المولف منها الانسان مثلا مولفة من العناصر الاربع فما غلب عليه
منها الاجزا النارية والترابية كان يابسا وما غلب عليه الاجزا المايية والهوايية
كان رطبا وتقريبه ما ذهبوا من ان الجواهر الغالب عليها الاجزا الرطبة ركبت
مع الحرارة الغريزية بمنزلة الدهن للفتيلة المشتعلة وشان الحرارة انها
لا تقوم الا برطوبة تشتعل بافنايها فالحرارة الغريزية دايما تفنى تلك
الجواهر الغالب عليها ما ذكر وتعينها على ذلك لا فنا الحرارة المستفادة من خارج
وتسمى بالغريبة كالحرارة المستفادة من المطعوم وكلما انتقصت تلك الجواهر
تبعها في ذلك الحرارة الغريزية حتى اذا امعنت في الانتقاص وتم امر الجفاف
انطفات الحرارة الغريزية انطفا السراج عند نفاد دهنه فيحصل الموت الطبيعي
فذلك هو الاجل الطبيعي وهو في الانسان في الاغلب ماية وعشرون سنة وقد
يعرض من الافات مثل البرد المجمد والحر المذوب وانواع السموم واصناف الامراض
التي هي عبارة عن تفرق الاتصال ما يفسد مزاج البدن ويخرجه عن صلوحه لقبول
الحيوة اذ شرطها اعتدال المزاج فيهلك بسببه فذلك هو الاجل الاخترامي والظاهر
كما قال بعض المحققين ان النزاع بيننا وبينهم في هذا المقام لفظي اذ هم لا ينكرون
القضا والقدر فالوقت الذي علم الله سبحانه وتعالى فيه بطلان الحيوة باي سبب
كان واحد وما ذكروه من تفصيله الى طبيعي واخترامي نحن لا ننكره لكنهم يجعلون
اعتدال المزاج وانحفاظ الحرارة والرطوبة ونحو ذلك شروطا حقيقية لقبول
الحيوة ونحن نجعلها اسبابا عادية وذلك بحث اخر ولما كان الاجل الطبيعي عندهم
واحدا والاجل الاخترامي لا تنحصر انواعه كثرة اشار الشارح الى ذلك بافراد
الاجل الطبيعي حيث قال اجلا طبيعيا وجمع الاجل الاخترامي بقوله واجالا
اخترامية بحسب الافات والامراض والحرام رزق لان الرزق اسم لما يسوقه
الله تعالى الى الحيوان بانواعه واصنافه واخذ العموم من قوله تعالى
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها فياكله عطف على يسوقه فلا بد
من اعتبار الاكل في مفهوم الرزق ويدخل في الماكول المشروب
تغليبا وهذا بحسب العرف واما اللغة فاعم من ذلك ولهذا عبر بعضهم

يدل باكله فينتفع به فدخل فيه الملبوس والمركوب والمنكوح وغير ذلك وذلك
اي مايسوقه الله تعالى الى الحيوان فياكله قد يكون حلالا وقد يكون حراما
وهذا التفسير اولى من تفسيره اي الرزق بما يتغذى به الحيوان
لخلوه عن معنى الاضافة اي نسبة الرزق الى الله تعالى والاضافة
في قوله معنى الاضافة بيانيه مع انه هذا المعنى معتبر في مفهوم
الرزق لغة اذ الرزق في اصل اللغة العطا مصدر رزق الله تعالى
الخلق اي اعطاهم والعطا منسوب الي المعطي الذي هو الله تعالى
بكونه فعله ثم اطلق على ما ينتفع به باعتبار انه معطاه تعالى
وبالجمله فاطلق المصدر الذي هو فعل الله تعالى على متعلقه
نعم التفسير الثاني يتناول المشروب حقيقه اذ التغذي هو الطعم
المتناول للشرب كالاكل وعند المعتزلة الحرام ليس برزق لانهم
فسروه تارة بمملوك ياكله المالك فلا يكون المملوك رزقا الا اذا اكله
المالك وتارة بما اي بشي لا يمنع من الانتفاع به مطلقا في اكل وغيره
وذلك اي ماذكر من المملوك الذي ياكله المالك وما لا يمتنع
الانتفاع به لا يكون الا حلالا لكن يلزم على التعريف الاول
ان لا يكون ما ياكله الدواب بل العبيد والاما على مذهب
من يقول انهم لا يملكون رزقا وهو مخالف لقول الله عز وجل
وما من دابة في الارض الا على الله رزقها تفضلا منه لا وجوبا عليه
ويلزم على الوجهين اي التعريفين ان من اكل الحرام طول عمره
لم يرزقه الله تعالى اصلا وهو خلاف ما اجمع عليه اهل الملة
قبل ظهور المعتزله كذا في المواقف وقد استدل عليه ايضا
بقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها واجيب
من قبل المعتزله بان الله تعالى قد ساق اليه كثيرا من
المباحات واوصل اليه الرزق الحلال فاعرض عنه بسوء اختياره
وقد يرد بان الانتفاع معتبر في مفهوم الرزق فلا يتم الرزق
الا بالانتفاع بحيث لا انتفاع لا رزق لكن قالوا انه ينقض عليكم
من مات ولم ياكل شيئا وهو مشكل يحتاج الي الجواب من قبلنا

لانه

لانه مساو لمن اكل الحرام طول عمره فما قيل فيه يقال في الاخر سوا فكل منهما
بنقض الاستدلال بالاية وههنا سوال من وجه اخر وهو ان من مات
ولم ياكل شيا اومات جوعا من جملة الدواب ولم يرزق اصلا اولم
يرزق في بعض الاحيان فما معنى الاية اجيب بان الاية انما
ضمنت الرزق المضاف لكل دابة وهو الرزق المقدر المحدد ومن
مات ولم ياكل شيا لم يقدر له رزق ومن مات جوعا قد استوفى
رزقه المحدد له فلا اشكال والى هذا المعنى اشار البغوي بما
نقله عن بعض ايمة التفسير انه قد يتركها اي الدابة جوعا حتى
تموت ومبنى هذا الخلاف اي القول المخالف لقول اهل السنة على
خمس مقدمات يحصل منها ان الحرام ليس برزق وقد اشار اليها بقوله
على ان الاضافه الي الله تعالي معتبرة في معنى الرزق وانه
لا رازق الا الله تعالى وحده وان العبد يستحق الذم والعقاب
على اكل الحرام وما يكون مستندا الى الله تعالى لا يكون قبيحا
ومرتكبه لا يستحق الذم عاجلا والعقاب اجلا فالثلاثة الاول
من هذه المقدمات الخمس مدخولة لان والرابعة هي قوله وما يكون
مستندا الخ والخامسة قوله ومرتكبه الخ وهذه الخمس يمكن ترجعها
الى اقل من ذلك بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق
مستند الى الله تعالى وكل مستند اليه تعالى لا يستحق مرتكبه
الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق اكله الذم والعقاب
ثم تجعل هذه النتيجة صغرى لقياس من الشكل الثاني ويضم اليها
قولنا الحرام يستحق اكله الذم والعقاب هكذا الرزق لا يستحق
اكله الذم والعقاب المحمول في المقدمتين المنفي في الاولى
المثبت في الثانية ينتج ان الحرام ليس برزق والجواب ان
ذلك اى استحقاق مرتكب الحرام الذم والعقاب بعد تسليم الاستحقاق
لسوء اي لقبح مباشرة اسبابه اي الحرام كالغصب والسرقه
والربا بالموحدة باختياره اي العبد وكل اي كل حيوان يستوفي
اي يستكمل رزق نفسه حلالا كان او حراما لحصول التغذي

بها جميعًا علة لانقسام الرزق الي القسمين لا للاستيفا والمراد بالحلال
مطلق الجايز بقرينة مقابلته بالحرام ولا يتصور اي لا يمكن ان لا
ياكل انسان رزقه كلا او بعضا او ياكل غيره رزقه كذلك لان ما قدره
الله تعالى غذا الشخص اشارة الي ان الانسان مثال لا قيد يجب عقلا
ان ياكله ويمتنع اي يستحيل عقلا ان ياكله غيره وحاصله ان ما قدره
الله تعالى غذا للشخص يستحيل ان لا يكون غذا له ضرورة استحالة ان
يقع خلاف ما قدره الله تعالى ويمكن ان يقال في التعليل ان الاكل بمعنى
التغذي معتبر في مفهوم الرزق كما قدمه الشارح وما اكله الشخص
يستحيل قطعًا ان لا ياكله وان ياكله غيره وعلى هذا التعليل يكون
عدم الاكل واكل الغير مستحيلين لذاتيهما واما الرزق بمعنى الملك
اي المقدر ملكا فلا يمتنع ان لا ياكله او ان ياكله غيره ومن الرزق بهذا
المعنى قوله تعالى ومما رزقناهم ينفقون والله تعالى يضل من
يشا ويهدي من يشا لانه الخالق وحده فيه اشعار بان قوله
والله تعالى يضل من يشا الخ خارج مخرج فصل الاضلال والهداية
بمعنى خلقهما على الله عز وجل اي هو المضل والهادي لا غيره
وفي التقييد للفعلين بقوله من يشا اشارة الي ان معنى
الهداية والاضلال ما تقدم والي انه ليس الهداية بيان
طريق الحق كما زعمت المعتزلة بنا على ان العبد يخلق فعله وعلى
ان الايمان لو كان يخلق الله تعالى لما صح مدح المومن عليه في الدنيا
واثابته عليه في الاخرة لكونه فعل غيره وهذا مردود لان الفعل
مسند الي العبد كسبا ولم يقطع النظر عنه بالكلية ولانه اي طريق
الحق عام في حق الكل المومنين والكافرين فلا فايدة ح في تقييد الهداية
بالمشية ولا ليس الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا اي وجدان
الله تعالى العبد ضالا اي علمه بضلاله الذي اوجده في نفسه لانه يخلق
افعاله عندهم او تسميته ضالا كما زعمت المعتزلة بنا على ان العبد
يخلق افعاله وعلى انه لو كان الضلال بخلق الله تعالى لما حسن
ذم الكافر عليه في الدنيا وعقابه في الاخرة لكونه فعل غيره وهذا

مردود

بمعنى خلق الله الضلالة والاهتداء

مردود بما سبق من ان للعبد مدخلا فيه بالكسب وبانه تعالى
قد قيد الاضلال بالمشية ولا معنى لتقييده بالمعنى المذكور
بها كما اشار الي ذلك بقوله اذ لا معنى لتعليق ذلك بمشية الله تعالى
واما التحسين والتقبيح العقليان فقد علمت ردهما فيما سبق فان
قيل لو كان الهداية والاضلال بمعنى خلق الاهتدا والضلالة
لما صح اسناد الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم ولا الي القران
ولما صح اسناد الاضلال الي الاصنام ولا الي الشيطان لانه لا خالق
الا الله تعالي فالجواب ما اشار اليه الشارح بقوله نعم اي لكن
وهو استدراك من قوله بمعنى خلق الهداية قد تضاف اي تسند
الهداية الي النبي صلى الله عليه وسلم كقوله تعالي وانك لتهدي الي
صراط مستقيم مجازا في الاسناد بطريق التسبب كما يسند الي القران
العظيم كما في قوله تعالي ان هذا القران يهدي للتي هي اقوم وقد تسند
الاضلال الي الشيطان كما في قوله تعالى ولقد اضل منكم جبلا الاية
مجازا كما يسند الي الاصنام بطريق التسبب كما في قوله تعالي حكاية
عن الخليل عليه الصلاة والسلام رب انهن اضللن كثيرا من الناس ثم
المذكور في كلام المشايخ ان الهداية عندنا خلق الاهتدا وعطف
بثم لانتقاله من حقيقة الهداية والاضلال الي الكلام
على المذاهب والاقوال في الهداية كما ذكره بعض المحققين فان
قيل اذا كانت الهداية عندنا خلق الاهتدا انما معنى قولنا
هداه الله فلم يهتد مع انه شايع لغة وعرفا اجيب بما
اشار اليه بقوله ومثل هداه الله فلم يهتد مجاز بحسب اصل
وضعه وهو مجاز مفرد عبر به عن الدلالة والدعوة الى الاهتدا
وان صار حقيقة عرفية بحسب الشيوع والاستعمال وعند المعتزلة
بيان طريق الصواب قيل لا يخفى ان حقيقة الهداية عندهم ايضا خلق
الاهتدا لكن لما زعموا ان العبد يخلق افعاله ومنها الهداية وقد اسند
الي الله تعالى حملوا الهداية الي حيث ما اسندت الي الله تعالى
على بيان طريق الصواب فقوله بيان طريق الصواب اي المراد بها حيث

ن لتعليق

ما اسندت الي الله تعالى وان كان خلاف ظاهر العبارة انتهى وهذا تكلف
لا داعي اليه مخالف لظاهر كلام الشارح من غير دليل وهو اي كون المراد
بها بيان طريق الصواب باطل لقوله تعالى انك لا تهدي من احببت
ولقوله صلى الله عليه وسلم اللهم اهد قومي مع انه بين الطريقين
اي طريقي الخير والشر ودعاهم الى الاهتدا فلو كان المراد بها بيان
طريق الصواب لما كان لسوالها وجه اذ هو تحصيل الحاصل ولما صح
نفيها عن النبي صلى الله عليه وسلم والنقل المشهور عنا وعنهم في تعريف
الهداية خلاف ما نقل عن المشايخ وعن المعتزلة سابقا ان الهداية
عند المعتزلة هي الدلالة الموصلة بالفعل الي المطلوب وعندنا
الدلالة على طريق توصل الي المطلوب اي من شانه الايصال
واليه اشار بقوله سوا حصل الوصول والاهتدا ولم يحصل
وما هو الاصلح للعبد فليس ذلك من اقامة الظاهر مقام المضمر
بواجب على الله تعالى والا اي وان كان واجبا لما خلق الكافر الفقير
المعذب في الدنيا بانواع الالام واصناف الاسقام والاخرة
بالخلود في نار الجحيم وشرب الغسلين والحميم فان العدم اصلح له
من الوجود بلا شبهة ولو سلم ان الوجود له اصلح فالاصلح له اماتته
او سلب عقله قبل تكليفه فان قيل الاصلح تكليفه ليتعرض
للتنعيم الدايم لكونه اعلى المرتبتين قلنا فلم لم يفعل ذلك
بمن مات طفلا فان قيل لانه علم انه ان عاش ضل واضل فاماته
لمصلحة الغير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان ونمرود
وزرادشت وغيرهم من الضالين المضلين اطفالا ثم لا يخفى
ان الذي اماته قبل البلوغ لكونه علم منه انه ان عاش ضل
واضل قد منعه المصلحة وهي تعريضه للتنعيم المقيم لاجل
مصلحة الغير وهي عدم اضلاله فكيف لم يكن منع الاصلح
عمن لا جناية له لاجل مصلحة الغير سفها وظلما على زعمكم الفاسد قال
معناه الشارح رحمه الله في بعض كتبه فتلخص ان اللازم باطل فكذا
الملزوم ولما كان له منة اي نعمة على العباد واستحقاق شكر

في الهداية وافاضة انواع الخيرات لكونها اي المنة والهداية والافاضة
اذا اي اعطا للواجب والشكر انما يجب على الشي المتفضل به لا الواجب وعطف
استحقاق الشكر على المنة من عطف الملزوم على اللازم نظرا للنفي اما قبل النفي
فالامر بالعكس اذ المنة مستلزمة لاستحقاق الشكر فانتفاوه يستلزم انتفاها فتامل
وحذف قوله في الهداية الخ من الاول لدلالة الثاني عليه ولما كان امتنانه على النبي
صلى الله عليه وسلم الذي هو اسعد الخلق على الاطلاق بتشريفه بالنبوة والرسالة
وزيادته بسطة في العلم والجسم والصفات الجميلة والاخلاق الحسنة البالغة في
الحسن الغاية والاسرار البديعة الفايقة والحكم الرايقة والمزايا المنيفة والمناقب
الشريفة وغير ذلك مما يقصر النطق عن وصفه ويكل العقول عن ادراك كنهه
فوق امتنانه على ابي جهل الذي هو اشقى الخلق من هذه الامة اعني امة
الدعوة لعنه الله اذ فعل بكل منهما غاية مقدوره من الاصلح له بيان الغاية
ولما كان لسوال العصمة وهي ان لا يخلق الله تعالى الذنب في العبد مع بقا الاختيار
وهي في النبي لازمة وفي الولي جايزة فالمراد بها في غير الانبيا الحفظ والتوفيق
هو خلق القدرة على الطاعة والداعية اليها وكشف الضر كالمرض والجدب
عطف على العصمة وكذا ما بعده والبسط في الخصب والرخا معني اي فايدة عطف
الرخا على الخصب من عطف المسبب على السبب اذ الخصب كثرة النبات وجودته
والرخا الرخص في الاسعار وهو متسبب عنه عادة لان ما لم يفعله في حق كل
واحد من هولاء السايلين فهو مفسدة له يعني لان سوال كل من هذه
الامور وهي العصمة وما بعدها يستلزم عدم حصوله والا لزم تحصيل
الحاصل فلا يكون مصلحة والا لوجب بزعمكم على الله ايجاده فيجب حصوله فتعين
ان يكون مفسدة له يجب على الله تعالى تركه فلا معنى لسوالها ولا فايدة
فيه واللازم باطل فالملزوم مثله ولما بقي في قدرة الله تعالى اي مقدوراته
بالنسبة الى مصالح العباد شي لان كل مصلحة على اصلهم واجبة وكل
واجب يكون لا محالة قد اتى به كما اشار اليه بقوله اذ قد اتى بالواجب
فما لم يات به لا يكون من المصالح فلم يبق في القدرة شي من المصالح واللازم
باطل اذ ما من قدر تعرض من المصالح الا ويمكن ان يريد منه ابدا وقدرة
الله تعالى لا تتناهى فما من قدر يعرض من المصالح الا وفي القدرة ما هو

زيد منه الى غير النهاية **ولعمري ان مفاسد هذا الاصل** اي القاعدة **اعني**
وجوب الاصلح ثم اضرب عن هذه القضية الشخصية الى قضية جزئية
اوسع دائرة منها بقوله **بل اكثر اصول المعتزلة اظهر من ان تخفى واكثر**
من ان تحصى خبران اي بعيدة عن الخفا وبعيدة من الاحصا فهي في غاية الظهور
قد فاتت الحصر وبهذا اندفع الاشكال الوارد على هذا التركيب فان ظاهره
انها اظهر من الخفا واكثر من الاحصا ولا ظهور في الخفا ولا كثرة في الاحصا
اذ هو عبارة عن الاستيعاب بالعد وهو متحد لا كثرة فيه وهذا الجواب
ذكره الرضي وهو ظاهر لان التضمين معهود شايع وقال الشيخ بدر الدين
الفيومي في حاشيته على هذا الشرح انه يصح من غير تضمين لان للظهور
مراتب الاول ان لا يشوبه خفا اصلا لا في وقت ما ولا على شخص
ما والثاني ان يشوبه ذلك ويتفاوت ولا شك ان الاول اظهر من
الثاني فمعنى كلامه انه اظهر من ظاهر او من ان يعتريها الخفا لانه في
ظاهر دونها وهي اعلا في الظهور من ذلك فتدبر انتهى وهو كلام دقيق
فان قيل ما السبب في ان مفاسد اكثر اصولهم اظهر من ان تخفى الخ
فالجواب ما اشار اليه بقوله **وذلك** اي كون مفاسد اكثر اصولهم اظهر
الخ **لقصور نظرهم في المعارف** جمع معرفة بمعنى المعروف اي العقايد
الالهية وعدم رسوخ عطف على قصور اي ولتمكن **قياس الغايب**
عن الحواس **على الشاهد** اي الحاضر عند الحواس المدرك بها **وغاية**
متشبثهم اي ما تشبثوا وتعلقوا به من الشبه **في ذلك** الاصل وهو
وجوب الاصلح ذكر اقوى الشبه وابطله فيبطل ما دونه بطريق الاولى
وتقريره **ان ترك الاصلح يكون بخلا وسفها** اي ان كان لغرض غير
محمود عد بخلا وان كان لا لغرض عد سفها فهو متحد بالذات مختلف
باختلاف التسمية وبهذا ظهر الفرق بين المعنيين وهما متقاربان
فالسفه فعل ما لا مصلحة فيه ضد الحكمة وهي فعل الشي على
ما ينبغي بان يتضمن مصلحة وظاهر ان قوله يكون بخلا الخ بمعنى
يستلزمه واللازم محال باتفاق لتعاليه سبحانه عن البخل
والسفه وساير النقايص فالملزوم وهو ترك الاصلح محال

فيجب

فيجب نقيضه الذي هو فعل الاصلح وهو المطلوب **وجوابه** اي
الغاية وذكر الضمير هنا وبعدها بالمتشبث اذ غاية المتشبث متشبث
ان منع ما يكون حق المانع وحال ذلك المانع انه **قد ثبت بالادلة**
القاطعة متنا ودلالة **كرمه** اي انه كريم حق وجواد مطلق **وحكمته**
اي ان جميع افعاله تعالى واقعة على ما ينبغي ويلايم عقول العقلا
وعلمه بالعواقب كلها فاذا ترك فعلا تبين اي انه اصلح لحال عبد
من عبيده او هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة
ولا يكون ترك الاصلح بخلا لثبوت كرمه بالادلة القطعية ولا سفها لثبوت
حكمته في جميع افعاله ولا جهلا لثبوت علمه بعواقب الامور كلها
وظلما لانه انما منع ما هو محض حقه لانه المالك الحقيقي للعالم
باسره فلا يتصور في حقه الظلم لانه منع الغير حقه والى ذلك
الاشارة بقوله **يكون المنع محض عدل وحكمة** لا ظلما وسفها وهذا
الجواب الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد تسليم
التحسين والتقبيح العقليين فلا يرد عليه ان فيه التزاما للقول
بالتحسين والتقبيح العقليين **ثم ليت شعري** هو مصدر شعرت بالشي
بالفتح اشعر به بالضم اي فطنت له وخبر ليت هنا واجب الحذف بالاسناد
مسده اذا كان مردفا بالاستفهام اي ليت علمي بجواب هذا الاستفهام حاصل
وهذا التوجيه هو الصحيح ونقل في توجيهه كلام اخر وضعف والاستفهام
في قوله **ما معنى وجوب الشي** استفهام انكاري بمعنى النفي اي لا معنى لوجوب
الشي على الله تعالى اذ ليس معناه الوجوب الشرعي ولا العقلي وقد اشار
الى الاول بقوله **اذ ليس معناه استحقاق تاركه الذم والعقاب**
اجلا وهذا لازم الوجوب الشرعي لا عينه اذ حقيقته اقتضا الخطاب الفعل
اقتضاء جازما وهو مستلزم للاستحقاق المذكور والى الثاني بقوله **ولا لزوم**
صدوره اي الشي **عنه** تعالى **بحيث لا يتمكن من الترك** كما تقوله الفلاسفة
بنا علة للزوم الصدور ولعدم التمكن من الترك والثاني انسب بقوله **على**
استلزامه اي الترك **محالا من سفه** وهو عدم الحكمة **او جهل** وهو
عدم العلم بعواقب الامور **او عبث** وهو ما لا فايدة فيه **او بخل** وهو المنع

لاالحكمة بنا على قاعدة الفلاسفة من ان العالم وان اشتمل على
شر لكنه قليل بالنسبة لما اشتمل عليه من الخير فترك الخير الكثير
لاجل دفع الشر القليل يستلزم المحال في حقه تعالى وقد تقدم ابطال
هذا الاصل في غير موضع وان الاستلزام غير مسلم ونحو ذلك
كالظلم لانه اي لزوم الصدور بحيث الخ رفض لقاعدة الاختيار
اي للقاعدة التي هي فعل الله بالاختيار لا بالايجاب وهذه القاعدة
من قواعد الاسلام المتفق عليها بين اهل الملل والنحل ما عدا
الفلاسفه وميل الى الفلسفة الظاهر العوار اي العيب يقال
سلعة ذات عوار بفتح العين وقد تضم كما في الصحاح لان القول
بالوجوب العقلي يوافقهم في قولهم ان الله تعالى فاعل بالايجاب تعالى
عن ذلك وعذاب القبر للكافرين جميعا ولبعض عصاة المومنين خص
البعض لان منهم من لا يريد الله تعالى تعذيبه لقوله تعالى ان
الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشا فلا يعذب اذ
يلزم من انتفا ارادة العذاب انتفا العذاب وتنعيم اهل الطاعة في القبر
بما يعلمه الله تعالى ويريده يعني ان القدر المعلوم لنا هو ثبوت التنعيم في
القبر لتواتر الاحاديث فيه معنى كما قاله الشارح فيما ياتي قريبا واما نوع
التنعيم وكيفيته فلا نعلمه لكونه لم يتواتر لا لفظا ولا معنى فعلمه موكول
الى علام الغيوب واخر الارادة عن العلم لكونها تابعة له في التعلق وهذا
اي الجمع بين اثبات عذاب القبر وتنعيمه اولى مما وقع في عامة اي غالب
الكتب اي كتب العقايد من الاقتصار على اثبات عذاب القبر دون
تنعيمه بنا على ان النصوص الواردة فيه اي في شان التعذيب اكثر
من النصوص الواردة في شان التنعيم وبنا على ان عامة اي غالب اهل
القبور كفار او عصاة فالتعذيب بالذكر اجدر بنا على كل من
سلك الكثرتين والجمع بينهما كما فعل المصنف اجدر وسوال منكر ونكير
الاول بوزن مفعل من قولك انكرت الشي اذا لم تعرفه والثاني
بوزن فعيل بمعنى منكور من قولك نكرت الشي بالكسر اذا لم تعرفه
فهما بمعنى واحد سميا بذلك لكونهما على هيئة منكرة لم يعرف مثلها

وهما ملكان يدخلان القبر قيسالان العبد عن ربه وعن دينه
وعن نبيه قال السيد ابو شجاع من السادة الحنفيه رحمه الله
تعالى ان للصبيان سوالا وكذا للانبيا عليهم الصلاة والسلام
عند البعض ان صح ذلك في حق الانبيا عليهم الصلاة والسلام فهو سوال
تشريف وتعظيم وتكريم ثابت كل من هذه الامور اشارة الى ان ثابت
خبر مقدم لمبتدا موخر محذوف هو كل والجملة خبر عن عذاب القبر
وما عطف عليه بالدلايل السمعيه لانها امور ممكنه يعني ان العقل
اذا خلي ونفسه لا يحكم بامتناع هذه الامور وليس لامتناعها
دليل من جهته على ما يزعمه منكروها وقد اخبر بها اي بثبوتها
ووقوعها الصادق الثابت صدقه بالمعجز على ما نطقت به النصوص
اي دلت عليه ثم اشار الى بيان النصوص على طريق الاستيناف البياني
بقوله قال الله تعالى النار يعرضون عليها غدوا وعشيا وجه الدلالة ان
العرض بمعنى التعذيب من قول اهل اللغة عرضتهم على السيف اي قتلتهم
به والعرض قبل يوم القيمة بدليل عطف عذابه عليه بقوله تعالى
ويوم تقوم الساعه ادخلوا اي يقال لهم ادخلوا آل اي يا آل
فرعون اشد العذاب فيكون العرض اي التعذيب في القبر وقال
الله تعالى اغرقوا فادخلوا نارا وجه الدلالة ان الفا التعقيبيه
تشعر بان ادخالهم النار عقب اغراقهم فدل على انه في القبر اي البرزخ
فثبت به عذابه وقال النبي صلى الله عليه وسلم استنزهوا من البول
اي اطلبوا النزاهة والبراة منه فان عامة اي غالب عذاب القبر منه
لان عدم الاستبرا منه يودي الى بطلان الصلاة التي هي اعظم
اركان الاسلام بعد الشهادتين وقال النبي صلى الله عليه وسلم يثبت الله
الذين امنوا بالقول الثابت نزلت هذه الاية في شان عذاب
القبر اذا قيل ظرف ليثبت فيكون الهامه هذا القول جوابا
لقول الملكين من ربك الخ هو تثبيت الله تعالى للمومنين بالقول الثابت
القول الثابت هو قول ربي الله وديني الاسلام الخ وقال صلى الله عليه
وسلم اذا اقبر الميت اتاه ملكان اسودان ازرقان يقال

من ربك وما دينك وما نبيك فيقول ربي الله وديني الاسلام ونبيي محمد صلى الله عليه وسلم

لاحدهما المنكر والاخر النكير الى اخر الحديث يعنى قوله صلى الله عليه وسلم
فيقولان ماكنت تقول في هذا الرجل فيقول هو عبد الله ورسوله اشهد
ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فيقولان قد كنا
نعلم انك تقول هذا ثم يفسح له في قبره سبعون ذراعا في سبعين
ثم ينور له فيه ثم يقال نم فيقول ارجع الى اهلي فاخبرهم فيقولان
نم فينام كنوم العروس الذي لا يوقظه الا احب اهله اليه حتى يبعثه الله
تعالى من مضجعه ذلك وان كان منافقا قال سمعت الناس يقولون
شيا فقلت مثله لا ادري فيقولان قد كنا نعلم انك تقول ذلك
فيقولان للارض التئمي عليه فتلتئم عليه فتختلف اضلاعه فلا يزال
فيها معذبا حتى يبعثه الله تعالى من مضجعه ذلك وبالجملة الاحاديث الواردة
في هذا المعنى وهو تعذيب القبر وتنعيمه وسوال الملكين فيه متواترة
المعنى اي القدر المشترك مما دل عليه كل خبر احادي منها متواتر لاشتراكها
كلها في الدلالة عليه وان كان مضمون كل واحد منها ليس كذلك لانه لم يخرج
عن كونه خبر الواحد والى ذلك الاشارة بقوله وان لم يبلغ احادها
اي كل من لفظ احادها حد التواتر وانكر عذاب القبر بعض المعتزلة
والروافض لان الميت جماد وفسر الجماد بقوله لا حياة له ولا ادراك
وعطف الادراك على الحياة من عطف الملزوم على اللازم اذ نفي الحياة يستلزم
نفي الادراك ولهذا عرفوا الحياة في المخلوق بانها صفة بها يصح العلم
والحركة الارادية فتعذيبه محال اذ التعذيب هو التاليم وتاليم من لا
ادراك له محال ولصعوبة هذا الاشكال افترق الناس فرقا فمنهم من
انكر عذاب القبر راسا واعترف به اخرون ثم اختلف هولا فمنهم من انكر
احيا الميت في القبر وجوز تعذيبه فيه وهو خروج عن المعقول
ومنهم من لم يجوز التعذيب بل قال تجتمع الالام في جسد الميت
فاذا حشر احس بها دفعة وهو انكار لعذاب القبر حقيقة ومنهم من
قال باحيايه وتعذيبه لكن اختلفوا في اعادة الروح والمنقول عن ابي
حنيفة رحمه الله هو التوقف في الاعادة قال الشارح واتفقوا على
انه تعالى لم يخلق في الميت القدرة والافعال الاختياريه واستشكل بالجواب

وكثير من احوال الآخرة

للمنكر

للمنكر والنكير حتى قال ارجع الى اهلي فاخبرهم قال بعضهم ومما
يرد دعوى الاتفاق قوله صلى الله عليه وسلم في حديث الاسرا الثابت
في صحيح البخاري فاذا موسى قايم يصلي في قبره والقدرة كما صلحت
لخلق القدرة والافعال الاختيارية في النبي تصلح لخلقها في غيره
والجواب عن شبهة المعتزلة انه اي الشان يجوز اي يمكن ان
يخلق الله تعالى في جميع الاجزا او في بعضها نوعا من الحياة قدر
ما اي مقدار ذلك النوع مما يدرك به الم العذاب او لذة التنعيم
وهذا النوع او خلق النوع لا يستلزم اعادة الروح الى بدنه حتى يرد
بقوله تعالى حكاية ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين ولو اعيد
الروح لزاد الاحيا على اثنتين ولا ان يتحرك او يضطرب او يرى اثر العذاب
عليه لجواز ان لا يخلق الله تعالى في الراي ادراك ذلك الاثر الموجود حتى ان
الغريق في الما والماكول في بطون الحيوانات والمصلوب في الهوا
يعذب وان لم يطلع عليه احد من عامة الثقلين كما ورد في اهل
القبور انهم يعذبون عذابا يسمعه كل شي الا الثقلين وهذا
لا ينافي اطلاع بعض الخواص على ذلك خرقا للعادة اذ ما من عام
الا وخص الا في النادر قال الشيخ بدر الدين الفيومي ويحكى عن
كثير من اهل الكشف اطلاعهم عليه وحديث انهما ليعذبان يدل على
اطلاعه صلى الله عليه وسلم على ذلك انتهى بل احاديث كثيرة تدل
على اطلاعه صلى الله عليه وسلم على عذاب القبر منها قوله صلى الله عليه
وسلم رايت عمرو بن لحي يجر قصبه في النار لانه اول من سيب السوايب
وغير ذلك من الاحاديث الصحيحة ومن القواعد المقررة ان ما جاز ان يكون
معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي وفي قول الشارح في بطون الحيوانات
اشارة الى ان الحياة عندنا غير مشروطة بالبنية فلا يبعد خلق الحياة
في تلك الاجزا المتفرقة في بطون الحيوانات المختلفة او في بعضها
وان لم يبق فيها جزان مجتمعان اصلا ومن تامل في عجايب ملكه
وملكوته هما متغايران معنى الا ان الملكوت ابلغ من الملك لما تقرر
من ان زيادة البنا تدل على زيادة المعنى فهو اخص منه وبعض الشادة

العلماء من الصوفية فرق بينهما بان الملكوت ما بطن والملك ما ظهر ويعبر
عن الاول بعالم الغيب والثاني بعالم الشهادة وغرايب قدرته وجبروته
الجبروت كالعظموت وزنا وقريب منه استعمالا يقال فلان فيه جبروت
اي كبر لم يستبعد امثال ذلك اي لم يحكم بالاستبعاد فضلا
عن الاستحالة قال الشيخ بدر الدين الفيومي رحمه الله
ويكفيه مقرا بامل شاهدا رويا النايم نعيما وعذابا شديدا
من قتل وحرق وغيره ولا يشاهد له اضطراب ولا عليه اثر
انتهي واعلم انه لما كان احوال القبر مما هو متوسط بين
امر الدنيا والاخرة افردها اي تلك الاحوال بالذكر حيث خصها
بالاخبار عنها بقوله ثابت بالدلايل السمعية ولم يذكرها مع غيرها
في خبره اي في قوله حق وان كان الثبوت بالادلة السمعية يستلزم
الحقية ثم اشتغل ببيان حقيقة الحشر والنشر وتفصيل
ما يتعلق بامور الاخرة ودليل الكل انها امور ممكنة اخبر بها
الصادق ونطق بها الكتاب والسنة عطف تفصيل فتكون ثابتة
وقد تقدم الكلام على ايضاح ذلك عند قوله لانها امور ممكنة
وصرح بحقية كل منها اي بحقية كل فرد فرد منها ولم يكتف
بالتصريح بحقية المجموع بان يذكرها في خبر واحد تحقيقا وتاكيدا
واعتنا بشانه والبعث الشرعي وهو ان يبعث بالمعنى اللغوي
الله تعالى الموتى من القبور فلاد ورواعلم ان البعث في اصل اللغة
معنيين احدهما الارسال والثاني الاقامة ومنه بعثت البعير
فانبعث اي اقمته فقام والمراد ههنا الاقامة لكن على وجه مخصوص
وهي اقامة الموتى من القبور بان يجمع الله تعالى اجزاهم الاصلية
ويعيد الارواح اليها ويعبر عن تلك الاقامة بالحشر ايضا
والحشر لغة الجمع وعليه قوله تعالى وحشر لسليمان جنوده الاية
اي جمع والمراد ههنا جمع مخصوص وهو ما ذكره الشارح ولما كان
البعث والحشر متحدين ذاتا وان اختلفا مفهوما فسر
الشارح البعث بمفهوم الحشر ولم يفسره بمفهومه الذي هو الاقامة

وفي قوله بان يجمع اجزاهم الاصلية اشعار بان الاجزا الاصلية
لم تنعدم وانما زال اجتماعها وتاليفها فيجمعها جمعا ويؤلفها
تاليفا ثانيا ومنهم من قال ان اجزا البدن تنعدم برمتها ثم تعاد
متمسكا بقوله تعالى كل شي هالك الا وجهه وضعف الاستدلال
بان هلاك الشي لا يقتضي انعدامه بالكلية اذ هلاك الشي عبارة عن
خروجه عن الوجه المنتفع به وذلك لا يقتضي انعدامه بالمرة قال
في المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينهض دليل على واحد منهما
بخصوصه لا نفيا ولا اثباتا انتهي لكن الاقرب كما قاله بعض المحققين
الى ظاهر السنة كما في حديث كل ابن ادم يفنى الا عجب الذنب الى اخر الحديث
انعدامها بالكلية وبالجملة فالبعث حق لقوله تعالى ثم انكم يوم القيمة
تبعثون وقوله تعالى في جواب من قال من يحيي العظام وهي
رميم قل يحييها الذي انشاها اول مرة وفي هذا الجواب من البلاغة
ما لا يخفى لاشتماله على الدليل عليه بعبارة واحدة اذ الاعادة في العادة
اهون من الانشا وان لم يتصور تفاوت بالنسبة اليه سبحانه الى
اي متصاعدا الى غير ذلك من النصوص القاطعة متنا ودلالة
الناطقة اي الدالة المصرحة بحشر الاجساد كهذين النصين فان كلا
منهما صريح في البعث وحشر الاجساد الفلاسفة فيه البعث بحشر الاجساد وانكره
الاجساد واعاد الضمير في انكره عليه تحرير المحل النزاع بين اهل الملة
وبين الفلاسفة فانهم اعترفوا بحشر الارواح لكن بمعنى انها تحشر
مجردة عن اجسادها فلم ينازعوا في نفس حشرها وان نازعوا
في كيفيته بنا على امتناع اعادة المعدوم بعينه وهو اي الامتناع
مع انهم لا دليل لهم عليه يعتد به فانهم اقاموا على ذلك ادلة كثيرة
كلها مدخولة مزيفة منها قولهم لو امكن اعادة المعدوم بعينه
لزم تخلل العدم بين الشي ونفسه وبطلانه ضروري البطلان اذ التخلل
لا يتصور الا بين اثنين والاثنينية تستلزم التغاير المحال
ضرورة استحالة كون الاثنين واحدا واجيب بان اللازم
تخلل العدم بين الشي ونفسه ان الشي كان موجودا ثم صار معدوما

ثم صار موجودا ولا فساد فيه اذ المتخلل حقيقة هو زمان عدمه بين
زماني وجوده وهما متغايران على انه لو تم ما ذكر لزم عدم بقا الشي
زمانا والا لزم تخلل البقا بين الشي ونفسه لان الشي موجود في
طرفي زمان البقا اذ الزمان مركب من الانين وعلى تقدير تسليم امتناع
اعادة المعدوم بعينه فهو غير مضر بالمقصود اي بمقصودنا
من البعث لان مرادنا ان الله تعالى يجمع الاجزا الاصلية للانسان
مثلا بعد تفرقها لا بعد انعدامها بالكلية ويعيد روحه اليها
سوا سمي ذلك اعادة المعدوم بعينه او لم يسم وهذا المعنى
لم يقم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة حتى لو سمي ذلك اعادة
المعدوم كان اطلاق هذه العبارة على معنى اخر غير المعنى الذي
يزعمون امتناعه والجواب الاول الطاعن في ادلتهم يمشي على
المذهبين وهو القايل بتفرق الاجزا فقط وهو المذهب الثاني وهو
القايل بانعدامها بالكلية وبهذا الجواب وهو ان مرادنا باعادة الاجزا
الاصلية لا غيرها سقط ما قالوا في الالزام لاهل الحق انه لو اكل انسان
انسانا بحيث صار الماكول جزا منه اي الاكل فتلك الاجزا اما ان
تعاد فيهما وهو محال لاستلزامه كون الواحد اثنين او في احدهما
فقط فلا يكون الاخر معادا بجميع اجزايه اي فينتفي الاعادة عنه
لجميع اجزائه فلا يكون مبعوثا وهذا يبطل قولكم ببعث جميع
الاموات على وجه الكلية وذلك السقوط لان المعاد انما هو
الاجزا الاصلية الباقية من اول العمر الى اخره صفة كاشفة
للاجزا الاصلية والاجزا الماكولة فضل في الاكل لظهور عدم
بقائها فيه من اول العمر الى اخره فتعاد في الماكول لكونها اصلية
له باقية فيه من اول العمر الى اخره فان قيل هذا اي البعث بالمعنى
المذكور وهو ان المعاد هو الاجزا الاصلية لا غيرها وان البعث حق
فعلى الاول يوجب التناسخ بان البدن الثاني من محض الاجزا الاصلية
واما البدن الاول فكان مركبا منها ومن غيرها الطاري وعلى الثاني
لا نظر في الالزام بالتناسخ الى الاجزا الاصلية بل الى ما ورد ان

اهل

اهل الجنة جرد مرد الخ وظاهر كلام الشارح يشير الى الثاني حيث اقتصر
في توجيه التناسخ على ما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد الخ قول
بالتناسخ الذي هو تعلق الروح ببدن بعد بدن لان البدن الثاني
ليس هو الاول لما ورد في الحديث من ان اهل الجنة جرد مرد وان
الجهنمي ضرسه مثل احد ولا يخفى ان البدن الاجرد الامرد والبدن
الذي ضرسه مثل احد غير البدن الذي ليس كذلك فاذا اعيدت الروح اليه
كان ذلك عين التناسخ ومن ههنا اي ومما ورد في الحديث من ان اهل الجنة
جرد مرد الخ قال من قال ما من مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ قلنا
انما يلزم التناسخ لو لم يكن البدن الثاني مخلوقا اي موجودا من الاجزا الاصلية
للبدن الاول بان كان مقتضيا من غير الاجزا الاصلية او منها مع زيادة
خارجية لكن البدن الثاني مخلوق من الاجزا الاصلية للبدن الاول
فلا يكون ذلك من التناسخ في شي لان التناسخية طايفتان منهم
من يقول بقدم النفوس وتعلقها بالابدان بطريق التناسخ بمعنى
انها تتعلق ببدن بعد بدن وهكذا الى ما لا يتناهى ومنهم من
يقول ان النفوس اذا استكملت بقيت مجردة وانخرطت
في سلك المجردات واما اذا لم يتم استكمالها فربما يتصاعد
بحسب اخلاقها الحميدة واكتسابها الجميلة فتتعلق بالابدان
الشريفة حتى ربما تتعلق بالاجسام السماوية لاستتمام كمال لم
يحصل لها وربما تتنازل في ابدان الحيوانات الخسيسة بحسب
اخلاقها الرديه ورذايلها الكسبية ممن خالد على ذلك ومن تاج
بالاخرة اي العاقبة الجميلة بان تتعلق ببعض الابدان الشريفة
فمن لم يقل بقدم النفوس ولم ينكر الدار الاخرة ولم يقل بتعلق
الروح ببدن بعد بدن فليس ذلك من مذهب التناسخ
في شي وان سمي مثل ذلك اي تعلق الروح بهذا البدن
المخلوق من الاجزا الاصلية للبدن الاول تناسخا كان ذلك
نزاعا في مجرد الاسم كما في المعنى الباطل الذي قامت الادلة
القطعية على بطلانه لانه تحكيم للمعقول بل الاوهام في نقض

ماجات به الرسل **ولا دليل على استحالة اعادة الروح الى مثل هذا البدن** المخلوق من الاجزا الاصليه للبدن الاول **بل الادلة قايمة على حقيقته سوا سمى** هذا المعنى الذي هو الاعادة المذكورة **تناسخا ام لا** اذا طلاق التناسخ على معنى اخر لم يتم على بطلانه شبهة فضلا عن حجة بل الادلة القطعيه السمعيه قايمة على حقيته وثبوته **والوزن** للاعمال يوم القيمة **حق** ثابت واقع **لقوله تعالى والوزن يومئذ الحق** يصح ان يكون الحق يومئذ والحق صفة الوزن وان يكون الحق هو الخبر ويومئذ ظرف الوزن والمعنى على الاول والله اعلم والوزن الحق كاين يوم القيمة وعلى الثاني والوزن يومئذ هو الحق وهذا القصر اضافي على وجه المبالغه والكمال لان الوزن فى ذلك اليوم لما كان هو الكامل فى الحقيه اذ لا شك فيه ولا ارتياب بوجه من الوجوه بخلاف الوزن فى الدنيا لانه وان اتصف بالحقيه لكن قد يدخله الشك والارتياب فقصر الحقيه عليه ولما كان الوزن يستلزم ميزانا فسر الشارح الميزان بقوله **والميزان عبارة عما** اي عن معيار **يعرف به مقادير الاعمال والعقل قاصر عن ادراك كيفيته** يعني ان القدر المحقق المعلوم عندنا من الميزان هو ما يعرف به مقادير الاعمال واما الوقوف على كنهه وحقيقته وكيفيته فالعقل قاصر عن ادراكه والمرجع فيه الى السمع ان كان فيه سمع **وانكره المعتزلة لان الاعمال اعراض ان امكن اعادتها** فرضا بعد انعدامها **لم يمكن وزنها** لان الوزن وضع الشي فى الميزان والاعراض لا تنتقل عن محلها لان انتقالها عنه هو نفس انعدامها **ولانها معلومة لله تعالى فوزنها عبث** لا فايدة فيه اذ لا فايدة للوزن الا العلم بكمية الموزون ومقداره فاذا كان معلوما لزم العبث وزعموا ان كل موضع ذكر الله فيه الميزان والحساب اراد العدل وهو باطل لقوله تعالى فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون الاية ونحو ذلك من الايات **والجواب** عن الاول **انه قد ورد**

يشكل عليه الفصل بين الصفة والموصوف بالاجنبي وهو خبر المبتدا والاولى الاعرابة الثاني اه

فلا اشكال

فى الحديث ان كتب الاعمال هى التى توزن حين سئل صلى الله عليه وسلم عن ذلك ويدل عليه حديث ايضا قوله عليه الصلاة والسلام ان رجلا ينشر عليه تسعة وتسعون سجلا كل سجل مد البصر فيخرج له بطاقة فيها اشهد ان لا إله الا الله واشهد ان محمدا عبده ورسوله فتوضع السجلات فى كفة والبطاقة فى كفه فطاشت السجلات وثقلت البطاقه انتهى وفى قوله فطاشت السجلات رد على من قال ان ميزان الاخرة على عكس موازين الدنيا فى ان ما ثقل يصعد الى فوق وما خف ينزل الى سفل ووجه الرد ان الطيشان هو الصعود الى فوق وقيل يوتى بالاعمال الحسنة فى صورة حسنه وبالاعمال السيئة على صورة قبيحة بان تجسم الاعمال فتوضع فى الميزان وقيل توزن الاشخاص يدل عليه ما روي عنه صلى الله عليه وسلم انه قال ليأتي الرجل السمين العظيم يوم القيمة لا يزن عند الله جناح بعوضة ومن قال بالقولين الاولين يقول المراد لا يزن عمله ورجحان كتب الاعمال على القول الاول لكثرة ما كتب فيها من الحسنات وخفتها لقلته فلا اشكال بان الاعراض لا يمكن وزنها **و**الجواب عن الثانى انا لا نسلم ان افعاله تعالى معللة بالاغراض اي بالفوايد المترتبة للفاعل على الفعل المعبر عنها بالمصالح بمعنى انها باعثة له تعالى على تلك الافعال نعم لا ننكر ان افعاله تعالى مشتملة على الحكم والمصالح لكن بمعنى انها ثمرات للافعال لا بمعنى انها علل غايية واغراض باعثة كما تقدم تقريرذلك **و على تقدير تسليم كون افعال الله تعالى معللة بالاغراض لعل فى الوزن حكمة لا نطلع عليها** لخفائها **وعدم اطلاعنا على الحكمة** لا يستلزم عدمها فى نفس الامر **ولا يوجب العبث والكتاب المثبت فيه طاعات العباد ومعاصيهم** والمراد الجنس **يوتى للمومنين بايمانهم** تفاولا باليمن وتبشيرا به **و الكفار بشمائلهم** تشاؤما وتخزينا وايذانا بلقيانهم الشوم **و وراء ظهورهم** اهانة

هم بعدم مقابلتهم كراهة لرؤية وجوههم اي منهم من يعطي كتابه بشماله
ومنهم من يعطاه وراء ظهره حق لقوله تعالى ونخرج له يوم القيامة
كتابا يلقاه منشورا وقوله تعالى فاما من اوتي كتابه بيمينه فسوف
يحاسب حسابا يسيرا المراد بالحساب اليسير العرض كما في حديث
عايشة رضي الله عنها انما ذلك العرض وسكت عن ذكر الحساب
يعني ان عادة المصنفين قد جرت بذكر الحساب مع هذه الاشيا لكن
سكت عنه المص اكتفا بالكتاب لان حقية الكتاب تستلزم حقية
الحساب لان فايدة الكتاب الحساب عما سطر فيه من الافعال وانكره
اي الكتاب المعتزلة زعما انه عبث لعلم الله بما فيه كما تقدم في الوزن
والجواب ما مر من ان افعاله تعالى لا تعلل بالاغراض وعلى تقدير
تسليم ذلك لعل في كتب الكتاب حكمة لا يطلع عليها وعدم اطلاعنا
عليها ~~وعدم اطلاعنا عليها~~ لا يوجب العبث بان تكون معدومة في نفس الامر
والسوال والمراد الاستفهام التقريري اي الحمل على الاقرار حق لقوله
عليه الصلاة والسلام ان الله تعالى يدني المومن اي من محل كرامته
لتعاليه سبحانه عن القرب الحسي فيضع عليه كنفه ويستره ستره
به عن اعين الناس مومنهم وكافرهم والكنف جانب من الساتر
كالرداء اي ساترا من فضله واحسانه سماه كنفا استعارة تشبيها له
بجانب الرداء فيقوله ويستره تفسير فيقول تعالى اتعرف ذنب
كذا فيقول نعم اي رب نداء للقريب على مذهب المبرد وقد
سمعت ان المراد القرب معنى واما على المشهور وهو ان اي حرف ندا
للبعيد فلتنزيل عظمته تعالى منزلة بعد المسافة كما قيل في
ذلك الكتاب وبالجملة فالمراد القرب او البعد معنى لا حسا
لتعاليه سبحانه عن ذلك وقيل اي بالكسر فيكون حرف جواب
تاكيد النعم وحرف الندا محذوف اي يارب وهو وان كان صحيحا
معنى لكن الرواية بالفتح حتى قرره غاية لمقدر اي واستمر الامر
على التقرير حتى قرره بذنوبه وراى في نفسه انه قد هلك
اي قضى عليه بالهلاك ودخول النار وعبر بالماضي لتحقق وقوعه

قال على الاستيناف البياني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم
فيعطى كتاب حسناته وهذا مخصوص ببعض المومنين لما ثبت في الصحيح
من تعذيب طايفة من هذه الامة واما الكفار اي باطنا وظاهرا
والمنافقون الذين ابطنوا الكفر واظهروا الاسلام فينادى اي
فيعلن بهم على رؤس الخلايق هؤلاء الذين كذبوا على ربهم الا لعنة
الله على الظالمين والحوض حق ثابت واقع لقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر ولقوله عليه الصلاة والسلام حوضي مسيرة شهر اي مسافته
تسار في شهر وزواياه اي اركانه سوا اي ان ما بين كل زاو وبين
من الاربع مسا ولما بين الزاوية بين الاخريين وفيه اشارة الى عظم
مقدار الحوض ماوه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
اي من ريح المسك وكيزانه اكثر من نجوم السما من شرب منه فلا
يظما ابدا قيل ان الشرب يكون بعد الحساب والنجاة من النار
وقيل لا يشرب منه الا من قدرت السلامة من النار وقيل ان من
شرب من هذه الامة وقدر عليه دخول النار لا يعذب فيه بالظما
بل يكون عذابه بغير ذلك لان ظاهر الاحاديث تدل على ان جميع
الامة يشربون منه الا من ارتد عن الاسلام بنا على ان المراد بمن
عن الحوض هم المرتدون لكن ذكر بعض العلما انهم اعم من المرتدين
او هم غيرهم لتسميتهم في الحديث بالامة المتبادر منها امة الاجابة
لكن لما ازيدوا عن الحوض وطردوا عنه لم يشفع فيهم صلى الله
عليه وسلم في ذلك الوقت ويمهل بالشفاعة الى ان يسكن الغضب
الالهي فيشفع فيهم كما افادني ذلك سيدنا ومولانا وشيخنا
العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني نفعني الله والمسلمين
ببركاته والاحاديث فيه كثيرة ومعنى الاستدلال بالحديث
الاول على ان الحوض هو الكوثر وقد اختلف العلما في انه هل هو
الكوثر او غيره ويدل للاول ما رواه مسلم عن ابن عباس رضي الله
عنهما قال بينا رسول الله صلى الله عليه وسلم بين اظهرنا اذ اغفى
اغفاة ثم رفع راسه متبسما فقيل ما اضحكك يا رسول الله قال

اتلت علي انفا سورة فقرا بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر
فصل لربك وانحر ان شانيك هو الابتر ثم قال اتدرون ما الكوثر
قلنا الله ورسوله اعلم قال فانه نهر وعدنيه ربي فيه خير كثير
هو حوض ترد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد نجوم السما فيختلج
العبد فاقول رب انه من امتي فيقول ما تدري ما احدث بعدك
ولهذا وقع في بعض كتب العقايد والحوض في الجنة حق وصرح
في شرحه بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا
كما دلت عليه الاحاديث الصحيحة ~~والحوض في الجنة حق وصرح في شرحه~~
~~بانه عبارة عن الكوثر ويدل للثاني ان الكوثر في الجنة اتفاقا كما دلت~~
~~عليه الاحاديث الصحيحة~~ والحوض فيما يقال في المحشر يدل عليه ما روي
عن انس رضي الله عنه قال سالت النبي صلى الله عليه وسلم ان يشفع لي
يوم القيامة فقال اني فاعل فقلت يا رسول الله فاين اطلبك
قال اطلبني اول ما تطلبني على الصراط قلت فان لم القك قال فاطلبني
عند الميزان قلت فان لم القك قال فاطلبني عند الحوض فاني لا اخطي
هذه المواطن الثلاثة ويدل عليه ايضا ما روي في وصف الحوض يصب
فيه ميزابان احدهما من ذهب والاخر من ورق ووجه دلالة حديث
انس على انه غير الكوثر ان انسا انما يطلبه عند الحوض للشفاعة وهي
في المحشر لا في الجنة وهذا ظاهر ويمكن تاويل الحديث الاول بعود
الضمير فيه الى الخير الكثير لا الى الكوثر وقوله تعالى انا اعطيناك
الكوثر اي والله اعلم خصصناك به لكون الحوض المختص به مستمدا
منه على انه لا مانع من اختصاصه بنفس الكوثر في الجنة لبقية الخصوصيات
الا ان يرد ذلك نقل **والصراط حق وهو جسر ممدود على متن**
اي ظهر **جهنم ادق من الشعر واحد من السيف** انكر العراقي
ثبوت هذين الوصفين ورد الانكار باتفاقنا مع المعتزلة
على ثبوتهما حيث وجهوا انكارهم الصراط بانه لا يمكن العبور
عليه ولولا الحديث ورددنا عليهم بان الله تعالى قادر على
التمكين من ذلك وهذا فرع عن تسليم ثبوت الوصفين **بعبوره**

اي يجوز **اهل الجنة وتزل به** اي فيه **اقدام اهل النار** والمرور
على الصراط فسر الورود في الاية على ما صححه النووي لغيره في شرح مسلم
واليه يشير كلام الشارح وفسره كثير من العلما منهم ابن عباس رضي الله
عنهما بالدخول فيها لكن تصير بردا وسلاما على من لم يرد الله تعالى
تعذيبه من المومنين **وانكره** اي الصراط **اكثر المعتزلة لانه لا يمكن**
العبور عليه عادة لكونه ادق من الشعر واحد من السيف
وان امكن على التنزل والتسليم العبور عليه **فهو** اي العبور عليه
تعذيب اي عذاب **للمومنين والجواب ان الله تعالى قادر على**
ان يمكن من العبور عليه خرقا للعادة وهذا جواب عن الشبهة
الاولي وهي لانه لا يمكن العبور عليه وايضاح الجواب ان العبور
عليه وان لم يمكن عادة لكن القدرة صالحة لخرق العادة وقد اخبر
الصادق بذلك فيجب قبوله ويمتنع اخراجه عن ظاهره ثم
اشار الى الجواب عن الشبهة الثانية الواقعة على التنزل وهي ان
امكن فهو تعذيب بقوله **وان يسهله على المومنين حتى ان منهم**
اي المومنين **من يجوزه كالبرق الخاطف ومنهم** من يجوزه **كالريح الهابة**
ومنهم من يجوزه **كالجواد** من الخيل **الى غير ذلك مما ورد في الحديث**
وفي هذه الغاية اعني حتى الخ تاييد للجواب لورودها في الحديث
كما قاله **والجنة حق والنار حق** اي كل منهما ثابت واقع لا محالة واما
انهما موجودتان الان او لا فمبحث اخر سياتي الكلام عليه ان شا الله تعالى
قريبا **لان الايات والاحاديث الواردة في شانهما اشهر من ان**
تخفى واكثر من ان تحصى تمسك المنكرون يريد بهم الفلاسفة اذ لا يسع
مسلما انكار حقيقتهما **بان الجنة موصوفة بان عرضها كعرض**
السموات والارض وهذا اي وحلول هذا المذكور وهو الجنة
في عالم العناصر وهو مقعر الفلك الاصغر وهو فلك القمر
وعالمه ما في جوفه من كرة النار وهي لخفتها على العناصر ويليها كرة
الهوا وله طباق سبع وكلها لخفة الهوا فوق عنصر الما ويليها كرة
الما لكونه اخف من التراب ويليها كرة التراب والجميع داخل في جوف ذلك

القم محال اذ يستحيل كون المظروف اوسع من ظرفه **وفي عالم الافلاك**
التسع ويعنون بها السموات السبع والعرش والكرسي **او في عالم اخر**
خارج عنه مستلزم لجواز الخرق والالتيام للافلاك اذ يلزم من
كونهما في عالم الافلاك او في عالم اخر ان يخرق اهل الجنه واهل
النار الافلاك حتى يدخل كل فريق من الفريقين داره **وهو** اي الجواز
باطل قلنا نختار الشق الثاني و**هذا** اي بطلان اللازم **مبنى على**
اصلكم الفاسد من امتناع الخرق والالتيام **وقد تكلمنا عليه**
في موضعه في شرح المقاصد وغيره فمن اراد الوقوف عليه فليراجعه
وحاصله ان الجواهر كلها مستوية الاقدام في التالف من الجواهر
الفردة وانما تختلف بالعوارض الخارجة عن الحقيقة كالحرارة وال...
فيجوز على كل منهما ما يجوز على الاخر اذ من المعلوم ان اختلافها بتلك
انما هو بارادة القادر المختار فيجوز ان يتصف كل منهما بما اتصف به
الاخر من تلك العوارض وقد علمت فيما سبق من كلام بعض المحققين
ان جواز الخرق والالتيام لا يتوقف على ثبوت الجزء بل هو ثابت
على تقدير ثبوت الهيولى والصورة لان ارادة القادر المختار
لا تختص ببعض من ذلك دون شي **وهما اي الجنه والنار مخلوقتان**
الان وموجودتان تكرير للازم مع الملزوم **وتاكيد** للملزوم
باللازم ووجه استلزام كونهما مخلوقتين لكونهما موجودتين
الان انه لا قايل بانعدامهما بعد وجودهما **وزعم اكثر**
المعتزلة انهما انما يخلقان يوم الجزا لانه وقت الحاجة
اليهما **لنا قصة ادم وحوا عليهما السلام واسكانهما الجنه**
ثم لا قايل بخلق الجنه دون النار فثبوتها ثبوتهما واما
حمل الجنة في قصة ادم وحوا على بستان من بساتين الدنيا
فخلاف الظاهر بل في غاية البعد كما قال بعضهم **ولنا الايات**
الظاهرة في اعدادهما مثل اعدت للمتقين واعدت للكافرين
اذ لا ضرورة في العدول عن الظاهر فان الظاهر منها اعدت في
الموضعين الاعداد خارجا فيما مضى من الزمان وحمل ذلك على

الاعداد في علم الله خاصة او على التعبير عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة
في تحقيقه كما في قوله تعالى ونفخ في الصور ونادى اصحاب النار
اصحاب الجنه وانى امر الله اي القيمة ونحوها من الايات خلاف
الظاهر ولا ضرورة في ارتكابه **فان عورض** مثل اعدت في الايتين
وقوبل **بمثل قوله تعالى تلك الدار الاخرة نجعلها للذين لا يريدون**
علوا في الارض ولا فسادا ووجه المعارضة ان المضارع ظاهر
في الاستقبال لكونه موضوعا له **قلنا** في الجواب ممنوع بل **يحتمل الحال**
والاستمرار اي مع الاستمرار اذ لا قايل بالفنا المستمر بعد تسليم الوجود
في الحال **ولو سلم** انه ظاهر في الاستقبال **فقصة ادم تبقى** بعد سقوط
الاستدلال بالدليلين للتعارض **سالمة عن المعارض** وذلك كاف في
المطلوب هذا ولكن لا يخفى ان المطلوب في الاعتقاديات القطع
وهو غير موجود هنا فان كان الغرض من هذا المبحث حصول الظن
كما في بعض مباحث الفن المدرجة في مباحث القطعيات على سبيل
الاستطراد فمسلم وان كان الغرض القطع فليطلب دليل قطعي **قالوا**
في الاستدلال على مطلوبهم **لو كانتا موجودتين** الان **لما جاز** سمعا
هلاك اكل الجنه اي ماكولها لكونه خلق للبقا لقوله تعالى
اكلها دايم **لكن اللازم** وهو عدم جواز هلاكه **باطل لقوله**
تعالى كل شي هالك الا وجهه قلنا لا خفا في انه لا يمكن
دوام اكل الجنه اي ماكولها **شخصا وانما المراد الدوام**
نوعا في ضمن افراده وهو معنى قوله **بانه اذا فني شي منه**
جي ببدله والباقي بانه سيبقيه **وهذا** اي الدوام
بهذا المعنى **لا ينافي الهلاك لحظة** كما قيل بذلك
تحقيقا لكل شي هالك الا وجهه **على ان الهلاك لا يستلزم**
الفنا بمعنى العدم بعد الوجود **بل يكفي في الهلاك**
الخروج عن الانتفاع بالشي ولو لحظة بان لا تترتب عليه
الاثار المطلوبة منه وهذا يحصل بمجرد تفرق اجزائه
وبطلان تركيبه من غير انعدامه بالكلية **ولو سلم ان الهلاك**

بستلزم الفنا **بجوز ان يكون المراد كل ممكن فهو هالك في حد**
ذاته بالقوة **بمعنى ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود**
الواجبي بمنزلة العدم وايضاح ذلك ان وجود الممكن
لما كان له من غيره لا من ذاته كان بمنزلة العدم بالنظر الى وجود
الواجب الذي هو مقتضى ذاته بمعنى انه لا يحتاج في وجوده
الى شي اصلا وعلى هذا المعنى قوله صلى الله عليه وسلم اصدق
كلمة قالها شاعر كلمة لبيد الا كل شي ما خلا الله باطل اي
هالك وهو محمل قول من قال من اهل الله لا موجود الا الله اي لان
الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم وليس
مرادهم نفي الوجود عن الممكنات بالكلية لان ذلك ينافي الحس وذلك
لا يليق بالعارفين وممن حمل قولهم على ذلك الجلال الدواني قدس
الله سره **باقيتان لا يفنيان ولا يفنى اهلهما** ومن ههنا ذكر بعض ايمة
التفسير ان المستثنى من الصعق في قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق
من في السموات ومن في الارض الا من شا الله سكان الجنة من الحور العين
والولدان والبراق ورضوان وسكان النار من الحيات والعقارب
وما اشبه ذلك **اي دايمتان لا يطرا عليهما عدم مستمر لقوله تعالى**
كل شي هالك الا وجهه في حق الفريقين خالدين فيها ابدا واشار
الشارح الى السر في تقييد العدم بالمستمر بقوله **واما ما قيل من**
انهما تهلكان ولو لحظة تحقيقا لقوله تعالى كل شي هالك
الا وجهه اي ذاته **فلا ينافي البقا بهذا المعنى** وهو ما لا يطرا عليه
عدم مستمر **على انك قد عرفت انه لا دلالة في الاية على الفنا** بل يكفي
في الهلاك الخروج عن الانتفاع به فلا ينافي عدم طرق العدم ولو لحظة
لان الخروج عن الانتفاع ليس عدما **وذهب الجهمية** اتباع جهم بن صفوان
الى **انهما يفنيان ويفنى اهلهما فنا مستمرا وهو قول باطل مخالف**
للكتاب والسنة والاجماع ليس عليه شبهة فضلا عن حجة
والكبيرة لما ذكر المصنف ان الكبيرة لا تخرج العبد المومن من الايمان
ولا تدخله في الكفر تعرض الشارح لتفسيرها وعددها على اختلاف

الروايات فيها واختلاف العلما فيها تتميما للفايدة فقال **قد اختلفت**
الروايات فيها فروي عن ابن عمر رضي الله عنهما انها تسعة الشرك
بالله اي مع الله احد او انما خص الشرك بالذكر لكونه افحش انواع
الكفر الاصلي كما انه خص في رواية قتل الولد خشية ان يطعم معه وان
زاني حليلة الجار لكونهما من افحش انواع القتل والزنا وان كان مطلق
القتل والزنا من الكباير ثم ما ذكر من انها تسعة لم يوجد في لفظ
الراوي **وقتل النفس بغير حق وقذف المحصنه** اي المسلمة العفيفة
عن الزنا **والفرار من الزحف** عند التقاء الصفوف **والسحر** ولا خلاف
في انه من الكباير والنزاع في انه كفر **واكل مال اليتيم** ظلما **وعقوق**
الوالدين المسلمين والالحاد في الحرم اي الميل فيه عن الاستقامة
الى الفجور بارتكاب كبيرة ولو من غيرهما ذكر والمراد حرم مكة
لقوله تعالى ومن يرد فيه بالحاد بظلم الاية **وزاد ابو هريرة**
رضي الله عنه في الرواية **اكل الربا** هل المراد الانتفاع به او
حقيقة الاكل او التناول الظاهر الاول **وزاد علي رضي الله** تعالى
عنه في الرواية **السرقة وشرب الخمر وقيل** وهو قول الشيخ عز الدين
ابن عبد السلام رحمه الله تعالى **كل ما كانت مفسدته مثل مفسدة**
شي مما ذكر او اكثر منه والاول منضبط بالعد وهذا وما بعده منضبط
بالحد فليس من اختلاف الرواية ثم ان قوله مثل مفسدة شي
الخ يشمل التسعة المذكورة في رواية ابن عمر وما زيد عليها
لانه اذا جعل المشابه لها في المفسدة كبيرة فلان تكون هي
كبيرة من باب اولى **وقيل كل ما توعد الشارع عليه بخصوصه**
ويقرب منه ما روي عن علي كرم الله وجهه انها كل ذنب ختمه الله
بنار او غضب او لعنة او عذاب **وقيل كل معصية اصر**
عليها العبد فهي كبيرة وكل ما استغفر عنها فهي صغيرة
يقرب منه ما روي عن ابن عباس رضي الله عنهما لا كبيرة مع الاستغفار
ولا صغيرة مع الاصرار انتهى والاصرار هو العزم على دوام المعصية
وقيل الاقامة على المعصية بالفعل مع العزم وقوله استغفر

عنها اى استغفارا مقارنا للتوبة وقال صاحب الكفاية الحق انهما
اسمان اضافيان لا يعرفان اي لا يعقل معناهما بذاتيهما و مفهوميهما بل
بالاضافة الى الغير كما اشار اليه بقوله فكل معصية اضيفت الى ما
فوقها فهي صغيرة وان اضيفت الى ما دونها فهي كبيرة والكبيرة
المطلقة هي الكفر اذ لا ذنب اكبر منه وهذا خلاف ما دلت عليه الاية
الكريمة وهي قوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم
سيئاتكم فانها تدل على ان الكبائر ممتازة عن الصغائر اذ لولا الامتياز
لم يتحقق اجتناب الكبائر الا بترك ارتكاب جميع ما يتصور انه اصغر
منها ولا احاطة لبشر بذلك الا بتوفيق من الله تعالى كما في الانبياء فلا يتصور
اجتناب الكبائر الا بترك جميع الذنوب فكيف يتصور اجتناب الكبائر مع التلبس
بالصغائر المرادة بالسيئات في الاية وبالجملة اي وفي جملة الاقوال السابقة
اي وبكل تفسير وعلى كل تقدير المراد ههنا ان الكبيرة التي هي غير الكفر
لا تخرج العبد المؤمن من الايمان لبقاء التصديق الذي هو حقيقة
الايمان واما الاقرار باللسان فشرط لا شطر خلافا للمعتزلة حيث زعموا
ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر وهذا النفي هو المنزلة
بين المنزلتين اي الايمان والكفر بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة
الايمان والحقيقة المركبة تنتفي بانتفاء جزء منها وتمامه والكفر الجحود اي
فلا يكون كافرا لبقاء التصديق ولا تدخله اي العبد المؤمن في
الكفر خلافا للخوارج فانهم ذهبوا الى ان مرتكب الكبيرة بل الصغيرة
ايضا كافر وانه اي الشان لا واسطة بين الايمان والكفر يدل
لنا وجوه ثلاثة الاول ما اي وجه سيجيء عن جمهور المحققين من
ان حقيقة الايمان هو التصديق القلبي فلا يخرج المؤمن العبد عن
الاتصاف به الا بما ينافيه من التكذيب القلبي ومجرد الاقدام من اضافة
الصفة الى الموصوف اي والاقدام المجرد عن التكذيب والشك على الكبيرة
لغلبة شهوة كما في الزنا وشرب الخمر او حمية اى عصبية او انفة
اي استنكاف واستكبار يقال استنكف عن كذا انفة وحمية
اي امتنع وانقبض كانه طلب ان ينحي ما يوجب الذل عن نفسه

وذلك كما في قتل من نعل معه او من يلوذ به مما لا يوجب القتل او كسل كما في
ترك الصلاة كسلا اخص من مجرد الاقدام المذكور بعدم المنافاة خصوصا
اذا اقترن به اي بمجرد الاقدام على الكبيرة لما ذكر خوف العقاب
ورجا العفو والعزم على التوبة فان في كل من الخوف وما بعده مزيد
دلالة على البعد عن منافي التصديق القلبي لان كلا منها يستلزم الاعتراف
باستحقاق العقاب على ما اقدم عليه وقوله لا ينافيه خبر قوله ومجرد
ثم اشار الى بيان مفهوم قوله ومجرد الاقدام الخ وقوله نعم اذا كان
الاقدام على الكبيرة بطريق الاستحلال اى اعتقاد حلها مع الاعتراف باصل
النهي عنها كان الاقدام عليها كفرا اي دليلا على الكفر كما اشار اليه بقوله
لكونه علامة التكذيب اما في الاستحلال فظاهر واما في الاستخفاف فلان
الاستهانة بما عظمه الله ورسوله وتواعد عليه بالعقاب يتضمن الاحتقار
بهما وذلك كفر صريح ولا ريب ان وجود العلامة يستلزم وجود المعرف بها ولا
خفا وفي نسخة ولا نزاع اي بيننا وبين غيرنا في ان من المعاصي ما جعله
الشارع امارة التكذيب اي وضعه لذلك وعلم انه اي هذا الفعل
كذلك اي امارة التكذيب بالادلة الشرعية كسجود لصنم والقاء
المصحف في القاذورات والتلفظ بكلمات الكفر ونحو ذلك مما
ثبت بالادلة انه كفر وبما تقرر ظهر الفرق بين هذا وبين الاقدام
على الكبيرة بطريق الاستحلال مثلا فانا لم نحكم بكفره هناك بمجرد
الاقدام بل بعد علمنا باستحلاله ذلك مثلا واما هنا فنحكم
بكفره بمجرد الاقدام وبهذا التحرير الذي حررناه من ان
من المعاصي ما جعله الشارع امارة التكذيب بلا خفا ولا نزاع
وعلم انه كذلك الخ يتحل ما يقال ان الايمان اذا كان عبارة
عن التصديق القلبي باتفاق والاقرار بناء على انه شرط لا شطر
ينبغي ان لا يصير المصدق كافرا بشيء من افعال الكفر والفاظه
ما لم يتحقق منه التكذيب او الشك ووجه الانحلال بذلك
انا انما كفرناه بذلك لوجود علامة التكذيب فيه التي جعلها
الشارع دليلا عليه فيجب علينا اتباع الشارع في ذلك ولا ينافي

من صدرت منه هذه العلامة فى ادعا التصديق فى الحقيقة انما كفرناه للتكذيب
الثانى من الوجوه الدالة على مطلوبنا الايات والاحاديث الناطقة
باطلاق المومن على العاصي لقوله تعالى يايها الذين امنوا كتب عليكم
القصاص ووجه الدلالة ان المخاطب بذلك هوا القايل عمدا مع
غيره من المومنين فدل ذلك على انه مومن مع اتصافه بالقتل الذى هو
اعظم الكبايربعد الكفر فدونه من الكبايراولي فى عدم الخروج به عن
الايمان يايها الذين امنوا توبوا الى الله توبة نصوحا فخاطب بالايمان
من وجبت عليه التوبه لمعصيته وقوله تعالى وان طايفتان من
المومنين اقتتلوا الاية فاطلق على الطايفتين الايمان مع اتصافهم
بقتال بعضهم وهي اي الايات والاحاديث كثيرة الثالث اجماع الامة
من عصر النبى عليه الصلاة والسلام الى يومنا اي وقتنا هذا على الامر
بالصلاة على من مات من اهل القبلة الصلاة الى القبلة اي الكعبة
من غيرتوبة عن الكبيرة بقرينة قوله مع العلم الخ والدعا والاستغفار
لهم عطفه على الدعا من عطف الاخص على الاعم اذ الاستغفار دعا
مخصوص وهو طلب المغفرة مع العلم بارتكابهم الكبابر
وعدم التوبة منها بعد اتفاق ما ذكر من الصلاة والدعاء
والاستغفار على ان ذلك ظرف للاجماع لا يجوز لغير المومن
لم يقل للكافر ليتم الدليل على المعتزلة كالخوارج احتجت المعتزله
على مدعاهم من ان مرتكب الكبيرة ليس بمومن بوجهين الاول
ان الامة بعد اتفاقهم على ان مرتكب الكبيرة فاسق اختلفوا
فى انه مومن فيكون مومنا فاسقا وهو مذهب اهل السنة
والجماعة وهذه عبارتنا لا عبارتهم اذ هم لا يسمون اهل السنة بذلك
بل بالمجبرة اوكافر وهو قول الخوارج او منافق وهو قول الحسن البصري
النفاق اظهار الايمان وابطان الكفر واصله من نافق اليربوع اخذ
فى نافقايه وهي احدي جحريه يكتمها ويظهر غيرها وهي اعني النافقا موضع
برققه حتي يصير بينه وبين الفضا الاحجاب رقيق لا يمنعه من
الخروج فاذا اتاه الصياد من قبل القاصعا وهي جحره الثانى الذي

يفصح

يفصح فيه اي يدخل ضرب النافقا براسه فانتفق اي خرج فكذلك
المنافق جعل له بابا يكتمه وهو الكفر وبابا يظهره وهو الايمان
ويقال النفاق ضربان احدهما ما تقدم والثانى ترك المحافظة
على معالم الدين سرا والمحافظة عليها علانية وهذا الثانى هو مراد
الحسن رضى الله عنه فى تسميته مرتكب الكبيرة منافقا فاخذنا
بالمتفق عليه وهو انه فاسق وتركنا المختلف فيه اي الغير
وهو انه مومن اوكافر او منافق فقوله وقلنا هو فاسق
وليس بمومن ولا كافر تفسير لقوله فاخذنا بالمتفق عليه
وتركنا المختلف فيه والجواب ان هذا اي الاخذ بالفسق ونفي
الكفر والايمان والنفاق وان كان اخذا بالمجمع عليه من جهة
تسميته فاسقا لكنه ترك له من جهة اخري اذ هو احداث للقول
المخالف لما اجمع عليه السلف من الصحابة والتابعين ومن بعدهم
لا الخوارج ومن فى معناهم من عدم المنزلة بين المنزلتين
الايمان والكفر لان الناس اما مومنون واما كافرون والمنافقون
صنف من الكافرين والاجماع منعقد على عدم قسم ثالث فالقول
بثالث خرق للاجماع وهو باطل الثانى من الوجهين اللذين
احتج بهما المعتزلة على مدعاهم المولف من تعيين وقد ذكروا
فى هذا الوجه كلا من التعيين على حدة واقاموا عليه الدليل
وقد اشار الى النفي الاول بقوله انه ليس بمومن لقوله تعالى
افمن كان مومنا كمن كان فاسقا جعل تعالى المومن مقابلا
للفاسق مقابل الضد والضدان لا يجتمعان على محل واحد
فلا يجتمع الايمان والفسق على ذات واحدة وقوله عليه الصلاة
والسلام لا يزنى الزانى حين يزنى وهو مومن ووجه الدلالة
ان لا نص فى استغراق افراد الجنس فيكون المعنى لا فرد من افراد الايمان
ثابت لمن لا امانة له واذا انتفى الايمان عن هذا الفاسق المخصوص
فغيره من الفساق كذلك ثم اشار الى النفي الثانى بقوله
ولا كافر لما تواتر من الاحكام ان الامة من عصر النبى صلى الله عليه وسلم

الي عصرنا كانوا لا يقتلونه اي الفاسق المرتكب الكبيرة ولم يتب ولو كان كافرا
لقتلونه ولا يجرون عليه احكام المرتدين من منع الغسل
والتكفين والدفن في مقابر المسلمين فقوله ويدفنونه في مقابر
المسلمين عطف على لا يقتلونه وذكره بعد قوله ولا يجرون عليه احكام
المرتدين من ذكر الخاص بعد العام اهتماما بشانه وهذا الدليل كما يصلح
لنفي الكفر كذلك يصلح لاثبات الايمان اذ لو كان غير مومن لما دفنوه
في مقابر المسلمين فهو عليهم لا لهم والجواب على الوجه الثاني باعتبار النفي الاول
ان المراد بالفاسق في الاية هو الكافر لا مطلق الفاسق شرعا فان
الكفر من اعظم الفسوق وذلك لان الفسق شرعا هو الخروج
والخروج عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة بشرطه
المذكور في محله ومنه ففسق عن امر ربه اي خرج وكمال الخروج عن
الطاعة هو الكفر والشيء ينصرف عند الاطلاق الى الكامل في
بابه فيحمل الفاسق في الاية على الكامل في باب الفسق وهو الكافر
ويدل عليه ايضا قوله في اخر الاية كلما ارادوا ان يخرجوا منها اعيدوا
فيها وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي كنتم به تكذبون
فان التكذيب بعذاب النار لا يتصور الا من كافر ولو اسقط
الشارح من في قوله من اعظم الفسوق لكان اظهر والحديث والمراد
به الجنس الشامل للحديثين السالبين للايمان عن مرتكب الكبيرة
وارد على سبيل التغليظ والمبالغة في الزجر عن المعاصي
يعني ان معنى الحديث ان موجب الايمان المنع من الزنا وحفظ
الامانة والايمان الذي لا يترتب عليه ذلك ملحق بالعدم ومن عادة
البلغاء ان يحصروا النوع في فرده الكامل ويخرجوا الفرد الناقص
عن النوع بالكلية ولا كذب فيه اذ ليس المراد سلب النوع عنه
حقيقة بل الحاقه بالعدم لعدم ترتب موجبه عليه ولتنفر
النفس عنه وتنزجر عن ارتكابه اذا سمعت سلب الايمان عن
مرتكبه ولما كان الحمل على المجاز لا بد له من قرينة اشار اليها
بقوله بدليل الايات كالايات السابقة والاحاديث الدالة

على

على ان الفاسق مومن ولما لم يذكر الشارح حديثا في السابق تعرض لبعض الاحاديث
بقوله حتى قال عليه الصلاة والسلام لابي ذر رضي الله تعالى عنه لما بالغ في السوال
اي الاستفهام فان اداة الاستفهام مقدرة والتقدير ايدخل الجنة وان
زنى الخ على رغم انف ابي ذر مقول القول يقال رغم انفه اي وصل الى الرغام
بضم الراء وهو التراب ويقال فعلت ذلك على الرغم من انفه اي على كراهة
منه احتجت الخوارج بالنصوص اي بالالفاظ الواردة في الكتاب والسنة
لا القطعية في معناها بدليل تقييدها بقوله الظاهرة وبدليل
ما ياتي في الجواب في ان الفاسق المرتكب للكبيرة او الصغيرة بقرينة ما سبق
كافر لقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل فاولئك هم الكافرون وجه
الدلالة انه جعل ذات من كفر بعد ايمانه عين ذات الفاسقين فكل ذات
صدق عليها احد الوصفين صدق عليها الاخر وقد يستدل على دعوى
الخوارج بمجموع الايتين لا بكل منهما على انفرادها بان يقال انه تعالى اثبت
للكافر الفسق في هذه وللفاسق الكفر في الاية السابقة فكل فاسق
كافر وكل كافر فاسق فمرتكب الكبيرة فاسق كافر لانه فاسق
اجماعا ولا حاجة الى ذلك الا لو لم يمكن الاستدلال بكل منهما على
انفرادها وكقوله عليه الصلاة والسلام من ترك الصلاة متعمدا
فقد كفر فانه يدل دلالة ظاهرة على كفر من ترك الصلاة متعمدا
وفي ان العذاب مختص بالكافر عطف على قوله في ان الفاسق كافر
المتعلق بالظاهرة لقوله تعالى ان العذاب على من كذب وتولى وقوله
تعالى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى وقوله تعالى وان الخزي
اليوم والسوء على الكافرين الى غير ذلك ووجه الدلالة في الاية
الاولى ان اللام في العذاب للاستغراق فيفيد ان كل عذاب واقع على من كذب
وتولى فيكون العذاب مقصورا على من كذب وتولى وهو الكافر
فيلزم كفر الفاسق لاعترافكم بوقوع العذاب عليه في الجملة لورود الوعيد
في حقه وفي الاية الثانية انه قصر الدخول في النار الذي هو
معنى يصلاها على الكافر وانتم تعترفون بدخول الفاسق
النار في الجملة فلولا انه كافر لما دخلها للحصر المذكور وفي الاية

ومن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون صح

الثانية ان اللام في الخزي والسوء للاستغراق فيكون المعنى ان كل خزي وسوء
واقع على الكافرين يوم القيمة وانتم تعترفون بان الفاسق ينا له الخزي
والسوء في الجملة في ذلك اليوم فلولا انه كافر لما حصل له ذلك **والجواب**
انها اي تلك النصوص **متروكة الظواهر للنصوص القاطعة**
اي المقطوع بمعناها ودلالتها **على ان مرتكب الكبيرة** فضلا عن الصغيرة **ليس**
بكافر وللاجماع المنعقد على ذلك يعني ان تلك النصوص ظواهرها يعارض
القاطع فيجب صرفه الي معنى يقبله ليوافق القاطع فقوله بما انزل الله
في ومن لم يحكم بما انزل الله وان كان عاما في الكتب المنزلة لكن المراد به التورية
بقرينة قوله تعالى انا انزلنا التورية فيها هدى ونور يحكم بها النبيون الى
ان قال ومن لم يحكم الاية فالمراد بمن لم يحكم بما انزل وان كان عاما
اصناهم اليهود ولا شك في كفرهم فان قيل فما وجه تكفيرهم بعدم الحكم
بما انزل الله فالجواب ان شرع من قبلنا ليس شرعا لنا على الصحيح وثانيا
بان المراد بعدم الحكم بما انزل الله انكار الصفات المحمديه وانكار حكم اية
الرجم من التورية ولا شك في ان ذلك كفر باتفاق ولئن سلم ان المراد عدم
الحكم بالفروع فليس في الاية ما يقتضي ان عدم الحكم هو السبب في كفرهم
بل مقتضى الاية ان المتصف بعدم الحكم وهم اليهود هم الكافرون لكن
يشكل على هذا قولهم ان تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعلية الا ان يقال
ان الدلالة على هذا الوجه لا تكفي في القواعد الاصولية والمراد من قوله
تعالى ومن كفر بعد ذلك فاوليك هم الفاسقون حصر الفاسقين
فسقا كاملا لا فسق بعده في الكافرين بعد الايمان لا حصر
مطلق الفاسقين فيهم الصادق بغير الكافرين ومن هنا قيل
لا وجه لاستدلالهم بهذه الاية لان الحصر باعتبار الكمال ولا يخفى
ان الكامل في الفسق هم الكافرون والمراد بحصر العذاب فيمن كذب
وتولى وبحصر دخول النار في الاشقى الذي كذب وتولى حصر العذاب
الفظيع او الخالد الدايم في الاول وحصر دخول الخلود في الثاني
لا حصر مطلق العذاب ومطلق الدخول الحاصلين للفاسق في الجملة
اعني لمن شا الله له ذلك من الفاسقين حتى يلزم دخوله في الكافر فالمراد بالاشقى

الذي كذب وتولي وكذا المراد من قوله تعالي ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين
حصر الخزي والسوء الكاملين في الكافرين لا مطلق الخزي والسوء الكاملين
في الكافرين لا مطلق الخزي والسوء الحاصلين لمن شا الله من الفاسقين
حتى يلزم دخوله في الكافرين فيكون كافرا واما الحديث فمع كونه من قبيل
الاحاد التي لا يعارض القواطع فخارج مخرج الاغلاظ والتشديد او محمول
على من ترك الصلاة متعمدا مستحلا والحامل على جميع هذه التاويلات ما
علمت من ان الظواهر لا تعارض القواطع فيجب تاويلها وردها اليها ولما
ورد عليه انه لا اجماع مع مخالفة الخوارج فانهم من الامه ولم يوافقوا اهل الاجماع
في ذلك اشار الي الجواب بقوله **والخوارج** علم يعني وهم قوم من حرورا
خرجوا على علي رضي الله عنه **خوارج** صفة جمع خارج اي خرجوا **عما انعقد**
عليه الاجماع وحرقوه **فلا اعتداد بهم** لكونهم اهل بدعة وضلالة ومن
ههنا سمع العلما يقولون اجماع من يعتد باجماعه **والله تعالى لا**
يغفر ان يشرك به باجماع المسلمين اي ان ذلك لا يقع واما الجواز عقلا
فمختلف فيه كما اشار الي ذلك بقوله **لكنهم** اي العلما **اختلفوا في انه**
هل يجوز عقلا اي في العقل **فذهب بعضهم** اي العلما قال الشارح
وعليه الاشاعرة وكثير من المتكلمين **الى انه يجوز عقلا** بمعنى ان العقل
لو خلي ونفسه من غير ان يلاحظ السمع لجوز الوقوع واما اذا لاحظ السمع
فلا يجوز ذلك كما اشار اليه بقوله **وانما علم عدمه بدليل السمع**
وذهب **بعضهم الى انه ممتنع عقلا لان قضية الحكمة**
اي مقتضاها وموجبها **التفرقة بين المحسن والمسي** اي مقتضاها
وموجبها كما يشير الى ذلك قوله تعالي افنجعل المسلمين كالمجرمين اي يحسن
في الحكمة ذلك فالاية خرجت مخرج التوبيخ لمن اعتقد من الكفار
عدم التفرقة بين الفريقين فدل ذلك على ان قضية العقل التفرقة
وانه يستحيل خلافها فيستحيل العفو عن الكافرين واورد عليه ان العقل
لا يعين هذه التفرقة اعني العفو عن المومن وعدم العفو عن الكافر
وانما يقتضي تفرقة ما بينهما كالتفرقة باثابة المومن وعدم اثابة الكافر
واجيب بمنع عدم التعيين ووجه التعيين ان العفو عن الكفر

في الجملة مع العقاب عن الكبيرة في الجملة خروج عن الحكمة فيستحيل نسبته
الى الله لاخلال تلك النسبة بما ثبت من القواطع من حكمته في افعاله
قال الشارح في بعض كتبه ذهب شرذمة الى عدم جواز العفو عنده
في الحكمة على ما يشعر به قوله تعالى افنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف
تحكمون وغير ذلك من الايات لكن المذكور في بعض الكتب ان اهل
السنة لا يجوزون العفو على الكفر خلافا للاشعري وهو اي المذكور
في بعض الكتب المناسب لما روي عن ابي حنيفة رضي الله تعالى
عنه من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم فيثيب على
الايمان والطاعات ويعاقب على الكفر والمعاصي وانه لا يجوز ان
ينسب الى الله تعالى ان يعذب من لا ذنب له لانه حكم عادل
والعذاب من غير سابقة ذنب سفه لا يليق بالحكم العدل
انتهى واما الاشاعرة فقالوا ان لله تعالى اثابة العاصي
وتعذيب المطيع وايلام الدواب والاطفال ويستحيل وصفه
بالظلم والسفه لما انه المالك الحقيقي على الاطلاق فيتصرف في ملكه
كيف شاء ولما ثبت بالادلة القطعية من حكمته ووضعه للاشيا
في محالها ولانه لا يسئل عما يفعل فالسفه عليه محال قال الكستلي
ثم ان الادلة المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح
العقليين في الجملة كالمعتزلة والماتريدية وهم الذين اريدوا
باهل السنة في هذا المقام انتهى وقوله وهم الذين اريدوا
اي هم مراد بعض الكتب بقوله ان اهل السنة الخ والامر المعلوم
ان الاشاعرة من روس اهل السنة والكفر نهاية في الجناية لا يحتمل
اي لا يقبل الاباحة وفسر الاباحة بقوله ورفع الحرمة اصلا فلا
يحتمل العفو ورفع الغرامة ولا يخفى مناسبة الغرامة للجناية
واعترض هذا الدليل من قبل الاشاعرة بانه خطابي يفيد الظن
لا برهاني يفيد القطع المطلوب في باب العقايد اذ العقل
لو خلي ونفسه لم يحكم باستحالة الاباحة ورفع الحرمة ولين سلم
حكمه بذلك فلا نسلم انه يترتب عليه عدم احتمال العفو فلا يبعد

عقلا

عقلا ان يصدر عنه ما هو نهاية في العفو وهو العفو عما هو نهاية
في الجناية وايضا الكافر يعتقده حقا ولا يطلب له عفوا ومغفرة
لاعتقاده حقيته فلم يكن العفو عنه حكمة هذا الدليل
لا يشمل المعاند كما دل عليه قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها
انفسهم الاية فالدليل غير تام لعدم انطباقه على جميع
افراد المدعى على انه ايضا خطابي اذ العقل لو خلي ونفسه لم
يستبعد مسامحته كريم مع اعتقاده ذلك خصوصا من اكرم الاكرمين
لولا ورود الشرع وهذا اي الكفر بخلاف ساير الذنوب اي
باقيها فان مرتكبها لا يعتقد حقيتها ويطلب لها العفو والمغفرة
لاعترافه بالتعدي والخروج عن الحد ولا يصمم على عدم الرجوع
عنها غالبا لعدم اعتقاده حقيتها ويغفر ما دون ذلك الاشراك
من الصغاير والكباير مع التوبة او بدونها خلافا للمعتزلة
في تفيهم المغفرة للكباير بدون التوبة عنها وفي تقرير الحكم بهذه
العبارة على غيرها مع ما فيها من الاطناب اذ كان يمكن ان يقول
والله يغفر الذنوب جميعا لمن يشا الا الشرك وحاصل
الجواب انه انما اثر هذه العبارة لما فيها من البلاغة اذ فيها
تقرير الحكم بالاية الدالة على ثبوته فتفيد مع ايضاح الحكم
اثباته بدليله وهذا اظهر انها مع ما فيها من البلاغة او
جزء من غيرها بهذا الاعتبار اذ لو ذكر غيرها لاحتاج الى
ذكر الدليل ايضا وانما اثرها في الاية مع ما فيها من الاطناب
رعاية للمقام اذ هو مقام وعيد للكافر ووعد للمؤمن فبلغ غاية
المصر التقرير لم يبال بتخصيص الحكم بالاشراك وان شاركه
في ذلك ساير انواع الكفر هذا لكن المراد بالاشراك في
عبارة المصنف تبعا للاية مطلق الكفر وانما خص الاشراك
بالذكر لما ان كفار مكة كانوا مشركين وكان ذكر الشرك
شايعا في قوة ذكر مطلق الكفر حتى كانوا يذكرون المسلم في مقابلة
المشرك ويسال احدهم الاخر اذا لقيه امسلم انت ام مشرك

قوله وايضا هو اعتقاده الابد فيه حجر الله [illegible]

قوله ملاحظة للاية الدالة على ثبوته [illegible]

والايات والاحاديث في هذا المعنى اي غفران ما دون ذلك لمن
كثيرة اما الايات فمثل قوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة
عن عباده ويعفو عن السيئات او يوبقهن بما كسبوا ويعف
عن كثير ان الله يغفر الذنوب جميعا ان الله لذو مغفرة للناس
على ظلمهم. واما الاحاديث فمثل قوله صلى الله عليه وسلم في اثنا
حديث سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم وقوله
صلى الله عليه وسلم ايضا في اثنا حديث يا ابن ادم انك لو لقيتني
بقراب الارض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيا لاتيتك بقرابها
مغفرة الى غير ذلك **والمعتزلة يخصصونها** اي الايات
والاحاديث اي يخصصون عمومها لما عدا الشرك **بالصغاير**
وبالكباير المقرونة بالتوبة اما الكباير من غير توبة فخارجة
عن العموم فلا يجوز العفو عنها ورد بان ما ذكروه خلاف
الظاهر لا ضرورة في العدول الى ارتكابه ولانه لا معنى للتقييد
ح بالمشية اذ الصغاير عند اجتناب الكباير مغفورة
عندهم قطعا والمغفرة بعد التوبة لا تختص بما دون
الشرك فلو كان الامر كما ذكروه لما اطلق في الاشراك
عدم المغفرة وقيد المغفرة بما عداه بالمشية **وتمسكوا**
اي المعتزلة في قولهم بان الكباير الغير المقرونة بتوبة
لا تغفر **بوجهين** نقلي وعقلي **الاول الايات والاحاديث**
الواردة في وعيد العصاة الوعيد هو الاخبار بالمكروه
كاللعنة والعذاب والوعد هو الاخبار بالمحبوب كالجنة
والرضوان وخبر الله ورسوله واجب الصدق واقع المضمون
لا محالة لا يجوز تخلفه فالوعيد واجب الصدق لا يجوز
تخلفه فلو حصلت المغفرة للعصاة لزم التخلف المحال
والجواب عن تمسكهم بالايات والاحاديث الواردة في وعيد
العصاة **انها على تقدير عمومها انما تدل على الوقوع**
دون الوجوب يعني لا نسلم عمومها ولا دلالتها على ان كل عاص

يعاقب

يعاقب بل انما تدل على عقاب العاصي في الجملة فلا ينافي المغفرة لبعض
العصاة سلمنا عمومها ودلالتها على ان كل عاص يعاقب لكنها انما تدل
على وقوع العقاب الصادق بجواز الوقوع ووجوبه لا على الوجوب
الاخص كما هو مدعاكم والاعم لا اشعار له بالاخص **وقد كثرت**
النصوص في العفو فيجب تخصيص تلك النصوص الواردة في وعيد
العصاة واخراج المذنب المغفور له عن تناولها اياه. جمعا بين
الادلة اذ الجمع بين الدليلين اولى من الغاء احدهما وهذا معنى قوله
فيخصص الذنب المغفور عن عمومات الوعيد هذا هو
الجواب الصحيح عن تمسكهم بالنصوص **وزعم بعضهم** في الجواب
عن ذلك **ان الخلف في الوعيد كرم** يعني سلمنا عمومها ودلالتها
على ان كل عاص يعاقب وقولكم بان الوعيد لا يجوز تخلفه
ممنوع لان تخلفه انما يستحيل لو كان نقصا وليس كذلك اذ هو
كرم وصفة يتمدح بها على ما اشار اليه قول الشاعر.
واني وان اوعدته او وعدته . لمنجز ايعادي ومخلف موعدي
فيجوز من الله تعالى والمحققون على خلافه كيف لا يكون المحققون
على خلافه **وهو تبديل للقول وقد قال تعالى ما يبدل القول لدي**
فالعفو عن العصاة ليس فيه تبديل للقول لان معنى ايات الوعيد
واحاديثه ان هذا جزاؤه ومترتب عليه وعدم وقوع الجزاء
لا يستلزم عدم كونه جزاء ذكر معناه النووي في شرح مسلم **الثاني**
من الوجهين وهو العقلي **ان المذنب** بكبيرة ولم يتب منها
اذا علم انه لا يعاقب على ذنبه كان ذلك العلم بعدم المعاقبة
او عدم المعاقبة **تقريرا له على الذنب** اي حاملا له على
استقراره عليه **واغراء للغير** اي غيره وهو من لم يذنب **عليه**
اي على الذنب والمراد بالغير من قلده في ذلك العلم والا
فكيف يكون العلم القايم باحد اغراء للغير على موجبه
ولو قال الثاني ان العلم بعدم المعاقبة على الذنب
تقرير للمذنب على الذنب واغراء الغير عليه كان اخصر واظهر

وهذا اي ماذكر من التقرير والاعرا **بنافي حكمة ارسال**
الرسل فان الحكمة في ارسال الرسل هي التحذير من الذنب
والتنفير عنه والامر لمرتكبه بالتوبة والاقلاع **والجواز**
ان بمجرد جواز العفو اي احتمال العفو المجرد عن
الترجيح على احتمال العقاب **لايوجب ظن عدم العقاب** اذ الفرض عدم
الترجيح لاحتمال العفو **فضلا عن العلم** به **كيف يوجب** العلم
او الظن **والعمومات** اي والحال ان العمومات **الواردة في**
الوعيد للعصاة **المقرونة بغاية من التهديد** كما في ارداف
الوعيد بوعيد اخر على وجه التاكيد كقوله تعالى ان الذين
يرمون المحصنات الغافلات المومنات لعنوا في الدنيا
والاخرة ولهم عذاب عظيم **ترجح جانب الوقوع** اي وقوع
العقاب **بالنسبة الي كل واحد** من العصاة نظرا للعموم
وكفي به اي ترجيح جانب الوقوع **زاجرا** والعمير في به هو الفاعل
والبا زايدة والتقدير وكفي هو اي الترجيح زاجرا فكيف يعلم
المذنب عدم العقاب علما يغره على الذنب ويغري غيره ممن قلده
على الذنب **ويجوز** شرعا اما عقلا فقد تقدم ان العقل يجوز
العفو عن الشرك فضلا عن غيره علي قول **العقاب على**
الصغيرة سوا اجتنب مرتكبها الكبيرة ام لا لدخولها
تحت قوله تعالى ويغفر مادون ذلك لمن يشا وجه الدلالة
في هذه الاية انه تعالى نص فيها المغفرة مادون الشرك
من الصغاير والكباير بمن يشا وذلك يدل بطريق مفهوم
المخالفة على ان ذلك غير مغفور للبعض وهو من لايشا تعالى له
المغفرة فيكون معاقبا عليه فتكون الصغيرة ولو اجتنب مرتكبها
الكباير معاقبا عليها في الجملة لاندراجها في مادون ذلك
وبهذا اسقط ماقيل ان ماذكره الشارح من الادلة
انما يفيد جواز المغفرة ولانزاع فيه لاجواز العقاب
كما هو المطلوب بيان ذلك في الدليل الاول انه تعالى

علق مغفرة مادون الشرك من الصغاير والكباير على المشيه وذلك
يدل على جواز مغفرة الصغاير كالكباير لجواز مشيئتها
لاجواز العقاب كما هو المطلوب انتهي والعجب انه كيف يتوهم
ذلك في الدليل الثاني وفيما اجمل ذكره من الايات والاحاديث
المندرجة في قول الشارح الي غيره لان مثل قوله تعالى
من يعمل سوا يجز به ومن يعمل مثقال ذرة سوا يره ومثل
ماروي في حديث القبرين انهما ليعذبان الخ **ولقوله تعالي**
في الكتاب الذي يوتاه المكلف يوم القيمة وهو عطف
علي قوله لدخولها **لايغادر** اي لايترك ذلك الكتاب **صغيرة**
ولا كبيرة الا احصاها اي استوعبها بالعد ليجازي عليها ان شاء
الله ذلك فاحصا الصغيرة والكبيرة انما يكون للسوال والعقاب
عليهما لمن يشا الله تعالى له ذلك وهذا معني قوله **والاحصا**
انما يكون للسوال والمجازاة فالاحصا للصغيرة اقتضي جواز
العقاب عليها ولو اجتنب صاحبها الكباير **الي غير ذلك**
اي يرقي الادلة من هذين الدليلين الي غيرهما **من الايات**
والاحاديث وذهب بعض المعتزله وعليه كثير من
المفسرين والمحدثين والفقها من ايمة السنة وجري عليه ابن ابي
زيد المالكي في رساله قال بعضهم وهو الصحيح للاية الاتيه
الي انه اذا اجتنب الكباير لم تجز تعذيبه ولما كان
الجواز صادقا بالجواز العقلي وهو الامكان والسمعي وكان الغرض
نفي الثاني دون الاول كما قد يتوهم اشار الشارح الي دفع
التوهم بقوله **لا بمعني انه ممتنع عقلا بل بمعني انه لايجوز**
ان يقع لقيام الادلة السمعية علي انه لايقع لقوله تعالى
ان تجتنبوا كباير ماتنهون عنه نكفر عنكم سياتكم
فيجزم بعدم الوقوع لذلك **والجواب ان الكبيرة** التي هي
واحدة كباير **المطلقة** عن الاضافة **هي الكفر لانه الكامل**
في باب الكباير والشي اذا اطلق انصرف الي الكامل في بابه

واورد عليه انه يلزم صرح ان لا يجوز العقاب على شي من الذنوب لامت
الصغاير وكامن الكباير ما عدا الكفر واجب بالتزام ذلك
لكن المراد الكباير والصغاير المقارنة للكفر المكتسبة قبل
اجتنابه ما التي بعد الاسلام لان الاسلام يجب ما قبله لقوله
عز وجل قل للذين كفروا ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف
ولقوله صلى الله عليه وسلم لعمرو بن العاص اما علمت ان
الاسلام يجب ما كان قبله او كما قال الى اخر الحديث وغير ذلك
من الاحاديث الصحيحة او المراد التي بعد الاسلام لكن بتقدير
ان شينا ولما ورد على الشارح ان كباير في الاية جمع والكفر
واحد اشار الى الجواب بقوله وجمع الاسم بالنظر الى انواع
الكفر كاليهود والتنصر والتمجس والتوثن الى غير ذلك وان كان
الكل اي جميع الانواع ملة واحدة في الحكم كالخلود والعقوبة
الابدية لمن مات والعياذ بالله على ذلك واحترز بقوله في الحكم
عن الماهية لاختلافها او الى افراده عطف على انواعه وهذا على
تقدير ان يكون ماهيه واحدة والاول على تقدير ان يكون
ماهيات وان اندرجت تحت ماهية واحدة وجنس واحد
والحاصل ان الجمع على الاول بالنظر الى الانواع وعلى الثاني بالنظر
الى الافراد اي الاشخاص والاعيان القايمة بافراد المخاطبين
المشار اليهم بالواو في تجتنبوا فالخطاب على هذا للكفار وعلى
ما ذهب اليه المعتزلة وقد علمت انه مذهب كثير من اهل السنة
يكون الخطاب للمسلمين ومبنى الاول على ما فهم من قاعدة ان
مقابلة الجمع كالواو في ان تجتنبوا بالجمع كافراد الكفر واعيانه
القايمة بافراد المخاطبين واعيانهم تقتضي انقسام الاحاد
بالاحاد اي عليها كانقسام الكباير المراد بها اشخاص الكفر
واعيانه على اشخاص المخاطبين واعيانهم فيخص كل واحد
منهم كبيرة اي يخص من اشخاص الكفر كقولنا ركب القوم
دوابهم ولبسوا ثيابهم اي ركب كل منهم دابته ولبس كل منهم
ثوبه

ثوبه فتوزع احاد الدواب او الثياب على القوم فيخص كل واحد
منهم دابة واحدة او ثوب واحد ويجوز العفو عن الكبيرة هذا
مذكور فيما سبق من قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشا
لتناول ما دون ذلك الكبيرة كما تقدم وهذا ابنا على ان العفو
عن الكبيرة معطوف على العقاب على الصغيرة فيكون مدخولا
للجواز كما اشرنا اليه والاظهر ان العفو مبتدا خبره قوله
اذا لم يكن عن استحلال اي والعفو عن الكبيرة المنفي عندنا
مشروط بما اذا لم يكن عن استحلال وهذه جملة تامة مفيدة
لم يتبعه مرلها ذكرا اصلا بالمعنى الذي قصده الشارح قد
اندرجت تحت عموم قوله ان الله لا يغفر ان يشرك به لان
المراد بالاشراك مطلق الكفر كما قد علمت فان قلت فلم لا
اكتفى باندراجها تحت ذلك العموم ولم افردها بالذكر قلت
لانه لما كان حكمها قد يخفى اخذه من العموم المذكور للغفلة عنه
صرح به بخصوصه الا انه اي المص اعاده اي العفو عن الكبيرة
ليعلم ان ترك المواخذة على الذنب المعبر عنه فيما سبق
بالمغفرة يطلق عليه لفظ العفو كما يطلق عليه لفظ المغفرة
فيعبر عنه تارة بالمغفرة وتارة بالعفو وليتعلق به قوله اذا
لم يكن اي ارتكاب الكبيرة عن استحلال اي اعتقاد حل والاستحلال
كفر لما فيه من التكذيب اذ اعتقاد حل ما حرمه الشارع
مستلزم لتكذيب الشارع ولكونه مستلزما للتكذيب
لا عينه قال لما فيه من التكذيب ولم يقل تكذيب والحاصل
ان الاستحلال كفر حقيقة لا تكذيب حقيقة بل مستلزم له ضرورة ان
الكفر اعم من التكذيب المنافي للتصديق الذي هو الايمان اذ السالبة
الجزئية تنافي الموجبة الكلية ان المراد التصديق في كل ما علم
مجي النبي صلى الله عليه وسلم وعلم من دينه بالضرورة فاذا انافي
التصديق الجزئي نافي التصديق الكلي الذي هو الايمان وكل
ما نافى الايمان فهو كفر فالاستحلال كفر وقوله المنافي للتصديق

اي منافاة الضد للضد لا النقيض للنقيض اذ نقيض التصديق لا تصديق
وهو اعم من التكذيب والشك وبهذا المعنى وهو ارتكاب الكبيرة على
وجه الاستحلال تاول النصوص الدالة على تخليد العصاة في
النار والدالة على سلب اسم الايمان عنهم لقوله تعالى ومن لم
يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وقوله صلى الله عليه وسلم
لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن الحديث وغير ذلك وقوله على سلب
اسم الايمان عنهم بناء على انه لا يسلب الاسم الا اذا سلب المعنى اما على
ان سلب الاسم لا يستلزم سلب المعنى بان يراد سلب الاسم على وجه
المبالغة فلا يحتاج الى التاويل بالاستحلال اذ يكفي سلب الكمال
لا سلب اصل المعنى والشفاعة المقبولة المجابة ثابتة
للرسل والاخيار من عطف العام على الخاص في حق
اهل الكبائر اي في شانهم او فيما استحقوا من العقاب
اي في اسقاطه والمراد بهم من ماتوا من غير توبة بالمستفيض
من الاخبار خلافا للمعتزلة في نفيهم ثبوتها بل جوازها وهذا
اي ثبوت الشفاعة مبني على ما سبق من جواز العفو والمغفرة
بدون الشفاعة فبالشفاعة اولى وعندهم اي المعتزلة
لما لم يجز العفو والمغفرة بدون الشفاعة لم يجز العفو
والمغفرة بالشفاعة بناء على ما تقرر عندهم من ان العقاب
مضرة خالصة لا يشوبها شي من المسرة فهما متنافيان وكذا
استحقاقهما ومن ههنا ذهبوا الى ان صاحب الكبيرة اذا مات عنها من
غير توبة مخلد في النار وقالوا بالاحباط والى ان صاحب الصغيرة
لا يعذب عليها اذا اجتنب الكبائر ولنا قوله تعالى واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات فان السين للطلب وطلب
المغفرة عين الشفاعة ومن ما صدقاتها وطلب المغفرة
للنبي المعصوم عن الذنوب بسائر انواعها من باب حسنات الابرار
سيئات المقربين او يحمل على غير ذلك من المحامل اللائقة بمقامه
صلى الله عليه وسلم وقوله تعالى فما تنفعهم شفاعة الشافعين

ولوجه

ولوجه الدلالة طريقان احدهما هي المرضية لعمومها وجريانها على كلا المذهبين
القايل بمفهوم المخالفة ومقابله بخلاف الثانية لاختصاصها بالمذهب
القايل بالمفهوم فقط وقد اشار الشارح الى الطريقة الاولى بقوله
فان اسلوب هذا الكلام اي الغرض المقصود من سياقه وهو
ما سيشير اليه من قوله عند القصد الى تقبيح حالهم الخ يدل على
ثبوت الشفاعة لغيرهم في الجملة والا بان دل على النفي مطلقا
لما كان لنفي نفعها عن الكافرين عند القصد الى تقبيح حالهم
في الاخرة وتحقيق ياسهم من الرحمة معنى اي فايدة خصوصا كان لان
مثل هذا المقام اي القصد الى تقبيح حالهم الخ يقتضي ان يوسموا
اي يوصفوا ويعلموا بما يخصهم وهو هنا عدم نفع الشفاعة لا بما يعمهم
وغيرهم والا فلا يكون للتعيير معنى واشار الى تقرير الطريقة
الثانية على وجه الرد لها وعدم ارتضائها بقوله وليس المراد ان
تعليق الحكم وهو نفي نفع الشفاعة عنهم بالكافر الذي هو الوصف
المكني عنه بالضمير في فما تنفعهم يدل على نفيه اي الحكم عما عداه فيثبت
نقيض ذلك الحكم للمؤمنين في الجملة حتى اي كي وهو راجع الى المنفي
يرد عليه انه انما يقوم حجة على من يقول بمفهوم المخالفة
وقوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر
من امتي اي ثابتة لهم وهو مشهور هو المعبر عنه في
كلام المتن بالمستفيض ولما كان المشهور وان كثرت طرقه
من قبيل الاحاد فلا يصلح للاحتجاج به على المسايل القطعية
الاعتقادية اردفه الشارح بقوله بل الاحاديث الواردة
في باب الشفاعة متواترة المعنى يعني ان هذا الحديث
وان لم يصلح بمجرده للاحتجاج به في باب العقايد لكن لما
كان متواتر المعنى بالنظر الى ما انضم به من الاحاديث صلح
للاحتجاج به فان الاحاديث في باب الشفاعة وان كان تفاصيلها
احادا لكن القدر المشترك بينها متواتر واحتجت المعتزلة
على نفي الشفاعة بمثل قوله تعالى واتقوا يوما الاية

الى البلاغة كما هو ظاهر الاية ان يكون يوما مفعولا به لا فيه فامر باتقا
نفس اليوم لفظاعة ما فيه من الاهوال فضلا عن اتقا ما فيه
من الاهوال الذي هو مدلول الظرف فيه **لا تجزي** اي لا تدفع **نفس**
اي نفس ما **عن نفس** اي نفس ما [illegible]يا مفعول تجزي اي شيا
من العذاب **ولا تقبل منها** اي من نفس **شفاعة** اي لنفس اخرى
استحقت العقاب، ووجه الدلالة ان الاية دلت بمنطوقها
على انه لا تقبل شفاعة من نفس ما في نفس اخرى اذ الضمير في منها
عايد على النكرة في سياق النفي والضمير العايد على العام عام كما هو
مقرر في محله **وقوله تعالى ما للظالمين** يعم الكفار واصحاب
الكباير **من حميم** اي قريب او صديق **يطاع** اي يقبل شفاعته **والجواب** ولا شفيع
بعد تسليم دلالتهما اي الايات والجمعية استفيدت من اضافته مثل
الى الاثنين **على العموم في الاشخاص والازمان والاحوال انه يجب**
تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة يعني لا نسلم انها عامة لانها
واردة على سبب خاص فتقتضي على ذلك السبب بنا على القول بذلك
والاية الاولى واردة في شان اليهود فيكون عدم قبول الشفاعة
مختصا بهم سلمنا انها عامة في الازمان ايضا لكن لا نسلم ان العام
في الاشخاص والازمان عام في الاحوال بل هو مطلق فيها فيصدق ولو بحالة
واحدة كالامر بادخال النار او حال تطاير الكتب فلا ينافي قبول
الشفاعة في غيرها سلمنا انها عامة في الاحوال ايضا لكن يجب تخصيصها
بالكفار جمعا بين الادلة وما جرى عليه الشارح في هذا الشرح من
تسليم العموم في الاشخاص كالازمان والاحوال هو الحق واما ما جرى
عليه في شرح المقاصد من الاقتصار على تسليم العموم في الازمان
والاحوال بنا على ان بين تسليم العموم في الاشخاص واختصاص الحكم بالكفار
نوع منافرة وتناف فرد بان التخصيص مستلزم للعموم لا مناف له
اذ التخصيص قصر العام على بعض افراده والحاصل ان التخصيص
من عوارض العام فلولا عموم اللفظ لما قصر على بعض مسمياته **ولما**
كان اصل العفو بقطع النظر عن الشفاعه **واصل الشفاعة**

بقطع

بقطع النظر عن الشفاعة في العقاب **ثابتا كل منهما بالادلة القطعية**
التي لا يسع المعتزلة انكارها والقول بخلافها **من الكتاب والسنة**
والاجماع قالت المعتزلة بالعفو عن الصغاير مطلقا تاب وعن الكباير بعد التوبة
عنها اولا وهكذا التصريح اجتنب الكباير اولا وهذا التصريح بالمشهور
من مذهبهم من ان مرتكب الصغاير لا يستحق العقاب اصلا
وان اوهم كلام الشارح فيما سلف وفيما ياتي انفا ان ذلك مقيد
باجتناب الكباير كما هو مذهب بعض المعتزلة وجماعة من
اهل السنة كما تقدم وهو تعضده الادلة السمعية لقوله تعالى
ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه نكفر عنكم سياتكم وقوله تعالى
الذين يجتنبون كباير الاثم والفواحش الا اللمم اي صغار
الذنوب كما صرح به في التفسير ويمكن حمل كلام الشارح هنا
عليه بحمل الاطلاق على عدم التقييد بالتوبة فقط لا اجتناب
الكباير ايضا بقرينة التقييد بالتوبة فيما بعده وليوافق كلامه
في بقية المواضع وهذا اقرب الى كلامه **وبالشفاعة لزيادة الثواب**
لا لدفع العقاب وهو معطوف على قوله بالعفو **وكلاهما** اي
القولين **فاسد اما الاول فلان التايب** عن الكبيرة **ومرتكب**
الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لا يستحقان العذاب عندهم
بل لا يجوز عندهم عقابهما **فلا معنى للعفو** اذ معنى العفو التجاوز
عن العقاب المستحق بحيث لا استحقاق لا عفو ولا استحقاق هاهنا
عندهم فلا معنى للعفو قال بعضهم وفيما ذكره الشارح نظر لانهم
لا يقولون بعدم استحقاقهما له بل بوجوب العفو عنهما
للادلة السمعية وامتناع العذاب لذلك وفرق ما بينهما
فتامل انتهى **واما الثاني فلان النصوص** القرانية والسنية
دالة على الشفاعة بمعنى طلب العفو عن الجناية لا بمعنى
طلب زيادة الثواب فقط **واهل الكباير من المومنين**
لا الكافرين **لا يخلدون في النار وان ماتوا بغير توبة**
الواو في هذه العبارة ومثلها للحال كما اختاره الشارح

في المطول وغيره لا للعطف على شرط مقدر مناقض للمعطوف كما قيل
اذ يصير التقدير ان ماتوا عن توبه وان ماتوا بغير توبه ولا معنى
لنفي التخليد عن التائبين اذ لا نزاع بيننا وبين المعتزلة في عدم
تخليدهم بل في عدم دخولهم النار بالكليه ان اجتنبوا الصغاير
او تابوا عنها واما اذا لم يجتنبوها ولم يتوبوا عنها فقد علمت
الحكم فيه ونظير ما نحن فيه في كون الواو للحال قولهم زيد بخيل
وان اعطى مالا وعمرو لئيم وان اعطى جاها اذ المراد الحكم
على الاول بالبخل في حال اعطا المال وعلى الثاني باللوم في حال
اعطا الجاه لا مطلقا ليصير اوقع في الذم المسوق له الكلام
لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة اي ما يثاقل ذرة وهي
النملة الصغيرة او الواحدة مما يرى في شعاع الشمس خيرا
تمييز للمثقال لانه مبهم لا يدري نوعه يره اي يرى جزاه
كما اشار اليه الشارح ونفس الايمان اي الايمان نفسه عمل خير
صرح بالعمل ملاحظة للاية لا يمكن ان يرى جزاوه قبل دخول النار
ثم يدخل النار لانه باطل بالاجماع لان دار الثواب هي الجنة فلا
يرى الثواب الاخروي الا فيها وقد قال تعالى وما هم منها بمخرجين
وايضاح ذلك ان روية جزا الاعمال لابد منها للوعد الصادق وهي
لا تكون الا في الجنه لانها هي دار الثواب الاخروي فلا تمكن الرويه
قبل دخول الجنه ولا في النار ولا يمكن الخروج من الجنة بعد
الدخول للاية الكريمة فتعين الخروج من النار ليتحقق الوعد ولقوله
تعالى وعد الله المومنين والمومنات جنات تجري من تحتها
الانهار وجه الدلالة في هذه الاية انه تعالى علق الوعد بالجنات
على مجرد الايمان وتعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية
وقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات كانت لهم جنات
الفردوس نزلا وجه الدلالة في هذه الاية انه تعالى رتب
فيها الفوز بجنات الفردوس على مجرد الايمان والعمل
الصالح من غير تعرض لاشتراط اجتناب الكباير فدل ذلك

على

على عدم خلودهم في النار والا لما دخلوا الجنه واللازم باطل
لاستلزامه المحال من تخلف وعده الصادق واستشكل الاستدلال
بالاية على عدم الخلود بان الصالحات للعموم والاستغراق فتشمل
اجتناب الكباير وقد قيد دخول الجنه بها فتكون الاية دليلا
لهم لا عليهم انتهى وهذا اصح بتقدير دخول الكف في العمل الصالح
عرفا وبقطع النظر عن الادلة الدالة على عدم الخلود في النار فان
قيل الاية وان دلت على عدم اشتراط الاجتناب لكنها
دلت على اشتراط الاعمال الصالحة في دخول الجنة اجيب
بانه لا قايل بالفصل بين الاجتناب والاعمال الصالحة فكما
انه لا مدخل للاجتناب فكذلك الاعمال الصالحة ويويد
ذلك الادلة الخارجية كما اشار اليه بقوله الى غير ذلك من النصوص
الدالة على كون المومنين من اهل الجنة مع ظرف الدالة
وفي نسخة على ما سبق من الادلة القاطعة الدالة على
ان العبد لا يخرج بالمعصية من وفي نسخة عن الايمان
اذ الايمان هو التصديق فقط او مع الاقرار خاصه وايضا
اي ونستدل على عدم الخلود ايضا من جهة العقل فنقول
الخلود في النار من اعظم العقوبات وقد جعل جزا الكفر
الذي هو اعظم الجنايات من باب مقابلة الشي بمثله
ومساويه فلو جوزي به غير الكافر كان زيادة على قدر
الجناية في الاعظمية لانه مساو للكفر في الاعظمية فلو جوزي
به ما هو دون الكفر لزمت الزيادة على قدر الجنايه فلا يكون
عدلا واللازم باطل فيبطل ملزومه وهو كونه زيادة
على قدر الجناية فيبطل ملزومه وهو مجازاة غير الكافر
بالخلود وهو المطلوب لكن اورد عليه انه يجوز ان تكون
مراتب النيران متفاوتة في الحرارة شدة وضعفا فيعذب
الكافر باشدها واصحاب الكباير باخفها مع استوا الفريقين
في الخلود في النار فلا يلزم من مجازاة غير الكافر بالخلود الزيادة

على قدر الجناية المستلزم لعدم العدل المحال اذ هذا الجزا ليس عين جزا
الكافر بل دونه واجيب بان هذا الدليل العقلي الجاري على اصول
المعتزله الزاما لهم ليس مثبتا لاصل الحكم وهو عدم الخلود بل هو بيان
لوجه الحكمة في ذلك الحكم الثابت بالنصوص القطعية وبالجملة فهو توجيه
لما وقع وبيان لحكمته وابدا لمناسبته لا انه مثبت له من اصله حتى
ترد تلك الاحتمالات العقليه **وذهبت المعتزلة الى ان من
ادخل النار** اي كل من ادخل النار فهذه قاعدة كلية عندهم
فهو خالد فيها لانه اما كافر او صاحب كبيرة مات بلا توبه
لم يقل او مومن صاحب كبيرة لانهم ينفون الايمان عنه كما ينفون
عنه الكفر واشار الى سند الحصر في القسمين بقوله **اذ المعصوم
والتايب وصاحب الصغيرة اذا اجتنب** اي صاحب الصغيرة
**الكبابر ليسوا من اهل النار على ما سبق من اصولهم والكافر
مخلد بالاجماع وكذا اصحاب الكبيرة بلا توبة لوجهين**
سند للقياس اي لوجهين يلحقانه بالكافر في الخلود **احدهما
انه يستحق العذاب وهو مضرة خالصة** لا يشوبها شي من النفع
دايمة لا تنقطع **فينافي** استحقاق العذاب **استحقاق الثواب
الذي هو منفعة خالصة** لا يشوبها شي من الضرر **دايمة**
لا تنقطع فالثواب والعقاب ضدان لا يجتمعان على ذات
واحدة وكذا استحقاقهما وقد شارك مرتكب الكبيرة الكافر
في ذلك فيلزم خلوده في النار لاستحالة اجتماع الضدين على
محل واحد **والجواب منع قيد الدوام** في العذاب والثواب
يعني سلمنا قيد المضرة والخلوص في العذاب وقيد المنفعة
والخلوص في الثواب لكن يمنع قيد الدوام فيهما بل يمنع قيد
الاستحقاق كما اشار اليه بقوله **بل منع قيد الاستحقاق بالمعنى
الذي قصدوه وهو الاستيجاب** المبني للتصيير اي تصيير
الشي واجبا لانهم يزعمون ان اثابة المطيع وتعذيب العاصي يصيرانه
واجبا على الله تعالى بمعنى انه لا يصح في العقل نظرا للحكمة تركه

للاثابة ولا للعقاب عدلا ولا خفا في ان الاستحقاق بهذا المعنى منتف
عندنا اما بمعنى ترتب الثواب على الطاعة تفضلا بمقتضى الوعد
وترتب العقاب على المعصية عدلا على وفق الوعيد من غير وجوب
فنقول به كما اشار اليه بقوله **وانما الثواب فضل منه والعذاب
عدل** ورتب على قوله بل منع الاستحقاق قوله **فان شاء عفى وان
شاء عذبه مدة ثم يدخله الجنة الثاني** من الوجهين **النصوص
الدالة على الخلود لقوله تعالى ومن يقتل مومنا متعمدا**
حال من فاعل يقتل العايد على من **فجزاوه جهنم خالدا فيها
وقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده
يدخله نارا خالدا فيها وقوله تعالى من كسب سيئة
واحاطت به خطيئته فاولئك اصحاب النار هم فيها خالدون** وجه
الدلالة في الاية الاخيرة ان من عام في الكافر والعاصي والخطيئة
اسم مفرد يصدق ولو بكبيرة واحدة وهو وان صدق ايضا بالصغيرة
الواحدة لكن الصغاير مخصصة بالية ان تجتنبوا كباير ما تنهون عنه الاية فمن ارتكب
كبيرة ومات عنها من غير توبة فقد احاطت به خطيئته فيلزم
تخليده في النار لترتب الخلود فيها على احاطة الخطيئة **والجواب
ان قاتل المومن لكونه مومنا لا يكون الا كافرا وكذا من يتعدى
جميع الحدود وكذا من احاطت به الخطيئة وشملته من كل جانب** تفسير
لاحاطت به الخطيئة يعني انه قد علق في الاية الاولى العقاب بوصف
في المقتول وهو الايمان والتعليق بالوصف يشعر بالعليه
ولا يقتل مومنا لاجل ايمانه الا كافر واجاب بعضهم بان المعنى
فجزاوه ذلك ان شاء الله ذلك قال بعض المتاخرين وفيه نظر لانا
نقطع بعدم الخلود للنصوص القطعية كقوله تعالى فمن يعمل مثقال
ذرة خيرا يره وقد تقدم وجه الدلالة على ذلك فما معنى التقييد
بالمشية انتهى ولم يرتب في الاية الثانية الخلود على مطلق تعدي الحدود
بل على جميع تعدي الحدود واذ الحدود في الاية جمع مضاف فيعم
كل حد ولا شك ان المتعدي لجميع الحد ود هو الكافر واما المومن

فلم يتعد جميع الحدود اذ منها الايمان ولو سلم ترتب الخلود على مطلق القتل
عمداً عدواناً ولو لغير الايمان كالعداوة وعلى تعدي مطلق الحدود ولو
واحداً وعلى احاطة الخطيئة اي الكبيرة ولو واحدة فالخلود قد يستعمل
في كلام العرب في المكث الطويل وان كان الشايع استعماله في التابيد
كقولهم سجن مصدر بمعنى المسجون فيه مخلد اي المكث
فيه فيحمل في الايات على ذلك جمعاً بين الادلة فيعارض بالنصوص
الدالة على عدم الخلود كما مر يعني ان هذه النصوص الدالة على
الخلود والتابيد معارضة بالنصوص الدالة على عدمه
والجمع بين المتعارضين واجب ما امكن فيجب تخصيص النصوص
الدالة على التابيد بالكفار جمعاً بين الادلة والا لزم الغاء تلك النصوص
الدالة على عدم التابيد بالكلية وفي قوله كما مر اشعار
بان النصوص الدالة على عدم التابيد قطعية والنصوص
الدالة على التابيد ظواهر وقعت في مقابلة تلك القواطع
فيجب تاويلها وردها اليها كما مر والايمان في اللغة
التصديق اي اذعان حكم المخبر او الخبر لما سياتي اي
اذعان المخبر بفتح الباء الحكم المخبر بكسرها فحذف المخبر
واللام الداخلة على حكم واضيف المصدر الى الحكم وقبوله
تفسير للاذعان وفي قوله وجعله اي اعتقاده صادقاً
اشعار بان معنى التصديق لغة النسبة الى الصدق مع الاذعان
والقبول وفي قوله افعال اشعار بان اصله ااْمان بهمزتين
الاولى للتعدية والثانية فاء الكلمة قلبت الثانية الفاً لما
تقرر في علم الصرف مشتق من الامن لان المصدر المزيد
فرع المجرد والامن مصدر امن بهمزة مفتوحة فميم مكسورة
يتعدى الى مفعول واحد فيقال امن زيد اللص فاذا
ادخلت عليه همزة التعدية والتصيير صار متعدياً
للايمان ويتعدى الى مفعولين فيقال امن زيد عمراً العدو
اي جعله امناً منه فاصل امن أأمن بهمزتين الاولى

المتعدية

المتعدية الى المفعول الثاني والثانية فاء الكلمة كما علم ذلك من
مصدره فقلبت الثانية الفاً للقاعدة الصرفية كأن حقيقة
امن به امنه من التكذيب والمخالفة يعني ان امن بحسب وضعه
في اصل اللغة يتعدى الى مفعولين كما تقدمت الاشارة اليه لكنهم
استعملوه قاصراً بعد وضعه للتصديق من غير علاقة كما يشير اليه
كلام الشارح في شرح الكشاف وعدوه باللام تارة كما اشار
اليه بقوله يتعدى باللام تارة بتضمينه معنى انقاد واذعن
كما في قوله حكاية عن اخوة يوسف لابيهم وما انت بمؤمن
لنا اي بمصدق وبالباء تارة اخرى بتضمينه معنى اقر واعترف
كما في قوله عليه الصلاة والسلام ان تؤمن بالله الحديث اي تصدق
معترفاً به قال الشارح في شرح الكشاف وحقيقة التضمين
ان يقصد بالفعل معناه الحقيقي مع فعل اخر يناسبه وهو
كثير في كلام العرب حتى قال ابن جني لو جمعت تضمينات العرب
لاجتمعت مجلدات انتهى وليس حقيقة التصديق الذي هو
حقيقة الايمان لغة والمراد بالحقيقة المعنى الحقيقي ان يقع في القلب
علماً نسبة الصدق الى الخبر او المخبر من غير اذعان وقبول لحصول
ذلك لبعض الكفار وليسوا مؤمنين بصريح القران كما في قوله تعالى
الذين اتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون ابناءهم الاية
وقوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم الى غير ذلك
من الايات وسياتي التنبيه على ذلك في كلام الشارح بل هو
اي التصديق اذعان وقبول لذلك اي لنسبة الصدق الى الخبر
او المخبر والمراد بالاذعان لذلك الانقياد له وسكون النفس
اليه واطمينانها به وبقبوله ترك العناد والجحود له
وبناء الاعمال عليه بمعنى انها ثمرته ولا يخفى ان الاذعان والقبول
امر زايد على وقوع نسبة الصدق علماً في القلب بل ربما
يتعلقان بالمعتقد والمظنون وهذا اي العمل عليهما واما ان
ماهيته ما هي فالصحيح من اقوال انها عبارة عن العلم واليقين

مع الاذعان والقبول لتلك النسبة بحيث يقع عليه اسم التسليم
على ما صرح به الامام الغزالي رحمه الله تعالى قال بعض المحققين
وهذا هو الحق اما ما مال اليه الشارح من ان الظن الذي لا يوجد
معه احتمال النقيض يكفي في باب الايمان والا لزم تكفير اكثر
العوام لعدم حصول اليقين لهم لانه يعتبر في اليقين
كونه عن موجب اي دليل وايمانهم لا لدليل وايمانهم
لا لدليل بل تقليد وهذا مردود لان الايمان الذي يزول
بخطور النقيض لا عبرة به ودعوى ان ايمان اكثر العوام
لا عن موجب ممنوعة غاية الامر انهم لا يعلمون الادلة
على وجه التفصيل المقرر في الكتب الكلامية واما على وجه الاجمال
فيعلمونها وذلك كاف في حصول اليقين وبالجملة اي والتصديق
المفسر به الايمان في جملة العبارات المذكورة اعني الايمان والتصديق
والاذعان والقبول والتسليم هو الذي يعبر عنه بالفارسية
اي فيها بكرويدن والشارح رحمه الله تعالى لما صنف هذا الشرح
بما وراء النهر وكان هذا اللفظ اجلى عندهم من جميع هذه العبارات
فسرها به فلا يقال قد فسر الاجلى بالاخفى بل الامر بالعكس
عندهم وهو اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وبالعربية
بالعبارات المذكورة بمعنى التصديق المقابل للتصور بحيث
يقال طرف المقابل في اول علم الميزان اي المنطق ان العلم
اما تصور واما تصديق صرح بذلك اي بان المعنى المعبر
عنه بكرويدن بمعنى التصديق المقابل للتصور وبيس اي
رئيس علماء الميزان ابو علي بن سينا فلو حصل هذا المعنى
المعبر عنه بما ذكر لبعض الكفار كان اطلاق اسم اي لفظ الكافر
عليه من جهة ان عليه شيئا من امارات التكذيب والانكار
لك ان تقول من علم من الكفار بصدق النبي صلى الله عليه وسلم
فلا يخلو اما ان يكون علمه هذا من قبيل التصديق المقابل
للتصور اولا يلزم على الاول ان يكون مومنا وهو باطل بالاجماع

وعلى الثاني تلزم الواسطة بين التصديق والتصور وهو فاسد لانحصار
العلم في هذين القسمين وهذا الاشكال متوجه على ابن سينا
الا ان ينفصى عنه بان علمه وان كان من قبيل التصديق المقابل
للتصور لكنه ليس بايمان شرعا لا في الظاهر ولا فيما بينه وبين الله
تعالى لانه لما وجد منه ما يدل على عدم التصديق من التكذيب
والانكار الغى تصديقه عن لا اعتداد به شرعا كما اذا فرضنا
ان احدا صدق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم وسلمه
واقر به وعمل به ومع ذلك شد الزنار بالاختيار وسجد للصنم
بالاختيار نجعله كافرا لما ان النبي صلى الله عليه وسلم جعل ذلك علامة
التكذيب والانكار القلبيين فانا نحكم بالظاهر ونجري على ما يدل
عليه الامارات من كونه مكذبا لا مصدقا كما نحكم باسلام المنافق ونجري
عليه احكام الاسلام لكن المنافق نحكم باسلامه ظاهرا فقط واما
هذا فنحكم بكفره ظاهرا وفيما بينه وبين الله تعالى ايضا لان
التصديق الذي هو الاذعان والقبول وان كان موجودا حقيقة
لكن لا اعتداد به شرعا فهو في حكم العدم تعويلا على القرينة
الظاهرة الدالة على كفره وهذا ما صرح في شرح المقاصد وهو
معنى عبارة الكتاب فاندفع ما توهم من ان عبارة الشارح
هنا تناقض ما ذكره في شرح المقاصد لاقتضائها ان الحكم عليه بالكفر انما هو
من جهة ما دلت عليه الامارة الظاهرة لا فيما بينه وبين الله تعالى وكان
هذا الوهم سرى الى هذا البعض من قوله من جهة ان عليه الخ
فتوهم انه مومن من غير هذه الجهة وهو فيما بينه وبين الله تعالى وعبارة
الشرح لا تدل على ذلك بل تدل على ان الحكم عليه بالكفر من هذه الجهة لا على
حصر ذلك الحكم في الظاهر فتحمل على الامر الاعم لتوافق ما في شرح المقاصد
والكلام فيما جعله الشارح حيث قال من جهة ان عليه شيئا من امارات
التكذيب والانكار ومثل لذلك بشد الزنار بالاختيار وبالسجود
للصنم بالاختيار وتحقيق هذا المقام على ما اي الوجه الذي ذكرت
من ان الايمان بمعنى التصديق وان التصديق بمعنى الاذعان والقبول

وانما بمعنى التسليم وان من وجد ذلك منه فى نفس الامر وظهر عليه شى من
علامات التكذيب والانكار حكمنا بكفره ظاهرا وباطنا **يسهل لك الطريق**
الى حل كثير من الاشكالات الموردة فى مسئلة الايمان منها ما قاله المعتزلة
اما ان يجعلوا الايمان مجرد التصديق بمعنى الاذعان والقبول او مركبا
من التصديق والاعمال فان قلتم بالاول لزمكم القول بايمان من حصل
له هذا التصديق وان وجدت منه امارات التكذيب والانكار كالسجود
للصنم اختيارا وشد الزنار كذلك واللازم باطل واذا قلتم بالثاني فقد اعترفتم
بما نقول من ان الاعمال جزء من حقيقة الايمان فيحتمل باختلالها وحل
هذه الشبهه انا نختار الشق الاول والملازمة ممنوعة لانه لا اعتداد
بهذا الايمان فهو في حكم العدم لما مر **واذا عرفت حقيقة معنى التصديق**
لغة **فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عند الله**
تعالى اى تصديق النبي عليه الصلاة و **السلام** اشارة الى معنى
ال فى التصديق **في جميع** اشارة الى ان البا فى بما ظرفيته بمعنى فى
والي ان ما في ما عام في جميع ما جاء به من عند الله تعالى واحترز بقوله
ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى عما ظن مجيئه به وعما علم
بالنظر مجيئه به فان كلا منهما ليس معتبرا فى مفهوم الايمان فلا تكفير بجحدهما
ومن ههنا كان الصحيح فى اهل البدع عدم التكفير لهم وان انكروا بعض ما علم
مجى الرسول به لكن لا بالضرورة بل بالنظر ولما كان قوله في جميع ما
علم الخ موهما انه لا بد في مفهوم الايمان من التصديق بكل فرد فرد مما يجب
الايمان به على وجه التفصيل والتعيين وهو المعبر عنه بالايمان التفصيلي
وذلك يستلزم الوقوف على كل فرد فرد من تلك الافراد بعينه وهو
عسر جدا لا يحصل لاحاد من الناس دفع ذلك الوهم بقوله
اجمالا وهو حال من ما اى مجموعا **وانه** اي تصديق الرسول فى جميع
ما علم بالضرورة مجيئه به اجمالا **كاف في الخروج به من عهدة الايمان**
اي التكليف به **ولا يحط** عطف على كاف اي ولا تنخفض **درجته عن** درجة
الايمان التفصيلي في الخروج به عن العهدة اما فى كمية الثواب فينحط لكون
التفصيلي اشق على النفس وافضل العبادات احمزها اي اشقها كما نطق به

بالقلب

الحديث وسيصرح الشارح بذلك فيما سياتى بقوله ولا خفا فى ان التفصيلي
ازيد بل اكمل واشار الى نتيجة الحد بقوله **فالمشرك المصدق**
بوجود الصانع وصفاته لا يكون مومنا فى حالة من الحالات **الا** فى
حالة واحدة وهو كونه مومنا **بحسب اللغة دون الشرع** وذلك
لان المعتبر فى مفهوم الايمان لغة مطلق التصديق الصادق بتصديق
النبي صلى الله عليه وسلم فى بعض ما جاء به عن الله تعالى كوجود
الصانع وصفاته بخلاف الايمان شرعا فان المعتبر فى مفهومه
تصديق النبي صلى الله عليه وسلم فى جميع ما علم بالضرورة مجيئه
به وذلك منتف عن المشرك **لاخلاله بالتوحيد** الذى هو من
جملة ما علم مجى النبي به بالضرورة **واليه** اي الايمان بحسب اللغة
اشار بقوله تعالى وما يومن اكثرهم بالله اى فى حالة من الاحوال
الا وهم مشركون اي الا فى حال اشراكهم واحترز بالاكثر عن
الاقل وهو من تاله فى الجاهلية فانه مومن شرعا لتصديقه بجميع
ما يجب الايمان به اجمالا **والاقرار به** اى بما جاء به على الوجه السابق
اى باللسان البا الاولى للتعدية والثانية للالة وفى عطف
الاقرار على التصديق اشارة الى انه ركن من حقيقة الايمان
كالتصديق ولما كان هذا العطف قد يوهم ان الاقرار مساو
للتصديق من كل وجه بجامع الركنية دفع الشارح ذلك بقوله
الا ان اي لكن **التصديق ركن لا يحتمل السقوط** اى سقوط
وجوبه عن المكلف **اصلا** لا فى حالة الاختيار ولا فى حالة الاكراه
والاقرار قد يحتمله اي السقوط **كما فى حالة الاكراه فان قيل قد**
لا يبقى التصديق هذا السوال متوجه على قوله ان التصديق
ركن لا يحتمل السقوط وتقرير السوال ان دعوى عدم السقوط في
جميع الاحوال منقوضة اذ قد يسقط فى بعض الاحوال **كما فى**
حالة النوم والغفلة والموجبة الجزئية تناقض السالبة
الكلية **قلنا التصديق باق فى القلب والذهول انما هو**
عن حصوله هذا الجواب يبنى على مقدمة وهي ان التصديق

هل هو كلام نفسي او ادراك فعلى الاول وهو مذهب الامامين لا منافاة
بينه وبين النوم والغفلة لقيامه بالنفس في حال حصولهما كحال انتفائهما
وكذا على الثاني بناء على ما ذهب اليه الفلاسفة والاستاذ ابو اسحق
الاسفرايني اما على مذهب الفلاسفة فلانه لا منافاة عندهم
بين النوم والادراك لان النوم يغشي الحواس الظاهرة دون
الباطنة التي اثبتوها فيقع الادراك بها في حال النوم واما على
مذهب الاستاذ فلعدم اتحاد محلهما على ما يشعر به قوله صلى الله
عليه وسلم تنام عيني ولا ينام قلبي او كما قال ثم مذهب الاستاذ
في هذه المسئلة قريب من مذهب الفلاسفة لكن يخالفه
من وجهين احدهما انه لا يقول بالحواس الباطنة التي يقولون
بها والثاني انه لا يقول بعدم مضادة للنوم والغفلة وانما
قال بعدم المنافاة لعدم اتحاد المحل كما قد علمت واما على
المذهب المعتبر وهو ان الادراك ينافي الغفلة والنوم كما هو
مذهب الاشاعرة فلا يتاتى الجواب فالتصديق باق في حال
حصولهما بل بما اشار اليه بقوله ولو سلم انه غير باق في
القلب حال النوم والغفلة فالشارع جعل المحقق اي
الموجود الذي لم يطرا عليه ما يضاده من التكذيب القلبي
او علامته في حكم الباقي حتى كان المومن حقيقة اسما
لمن امن اي كان متصفا بالايمان في الحال او في الماضي
دون الحال ولم يطرا عليه ما يضاده من التكذيب القلبي
او ما هو علامة التكذيب هذا الذي ذكره المصنف
من ان الايمان هو التصديق القلبي والاقرار باللسان
مذهب بعض العلماء فيه اشعار بتضعيفه وهو اختيار
شمس الائمة وفخر الاسلام وذهب جمهور المحققين من
مشايخ الحنفية الى انه هو التصديق بالقلب فقط وانما
الاقرار شرط لاجراء الاحكام في الدنيا وليس شرطا لحصول
حقيقته ولا ركنا منها وانما كان شرطا لاجراء الاحكام لما ان تصديق

البزدوي انتهى كما قاله ابن الغرس

[illegible]

القلب

القلب امر باطن لا بد له من علامة فمن صدق بقلبه ولم يقر بلسانه
فهو مومن عند الله تعالى وان لم يكن مومنا في احكام الدنيا
ومن اقر بلسانه ولم يصدق بقلبه كالمنافق فبالعكس اي
موصوف بالعكس وهو انه مومن في احكام الدنيا وليس بمومن
عند الله تعالى وهذا اي ان الايمان هو التصديق بالقلب
فقط هو اختيار الشيخ ابي منصور الماتريدي رحمه الله
والنصوص القرانية والسنية معاضدة اي مساعدة مقوية
لذلك قال الله تعالى اولئك كتب اي خلق في قلوبهم الايمان
وقال تعالى وقلبه مطمئن بالايمان اي بسبب الايمان الحال
فيه وقوله تعالى ولما نافية يدخل الايمان في قلوبكم
اي الى الان لم يدخل فيها حيث جعل القلوب محل الايمان وقال
النبي عليه الصلاة والسلام اللهم ثبت قلبي على دينك ودينه
هو الايمان وقال النبي عليه الصلاة والسلام لاسامة حين
قتل من قال لا اله الا الله هلا شققت قلبه ومما يعضده ايضا
الايات الدالة على الختم والطبع على القلوب فانها واردة لبيان امتناع
الايمان والجواب من قبل المصنف انه خصص القلب بالذكر لانه اشرف
الاجزاء ورئيسها فاللسان وان كان محلا ايضا كالقلب الا انه
خصص القلب لشرفه واليه يشير قوله صلى الله عليه وسلم
ان في الجسد مضغة الحديث ولهذا الجواب عدل
الشارح عن ان يقول والنصوص دالة عليه الى قوله
والنصوص معاضدة له فتلخص ان في الايمان ثلاثة
مذاهب احدها وهو الصحيح عند الشارح كما يوخذ
مما تقدم عنه في شرح المقاصد ان الايمان هو التصديق
القلبي خاصة لكن لا بد في الاعتداد به ظاهرا وفيما بينه وبين
الله تعالى من الاقرار وثانيها وهو مذهب جمهور المحققين
من مشايخ الحنفية انه التصديق القلبي خاصة وليس الاقرار
شرطا في حقيقته والاعتداد به مطلقا بل في اجراء الاحكام

في الدنيا عليه والصحيح هو الاول كما مشى عليه جماعة من المحدثين ولما
تقرر ان الايمان هو التصديق بالقلب فقط عند جمهور المحققين
ورد عليه سؤال من قبل الكرامية القائلين بان الايمان هو
التصديق فقط وليس محض التصديق اللساني اشار اليه بقوله
فان قلت نعم تصديق لما قاله من ان الايمان هو التصديق
تقوله الايمان هو التصديق تفسير لنعم وهذا يسمى
في اصول الفقه بالقول بالموجب وتقريره ان قولك الايمان
هو التصديق مسلم واما قولك بالقلب فممنوع لغة وشرعا
كما اشار الى الايمان بقوله لكن اكثر اهل اللغة لا يعرفون
منه الا التصديق باللسان والى الثاني وهو امتناعه شرعا
بقوله والنبي عليه الصلاة والسلام واصحابه رضي الله عنهم
كانوا يقنعون من المؤمن بكلمة الشهادة ويحكمون بايمانه
من غير استفسار اي طلب التفسير عما في قلبه من التصديق
القلبي قلت لا خفا على احد في ان المعتبر المعتد به في
التصديق لغة شرعا عمل القلب حتى لو فرضنا عدم وضع
لفظ التصديق لا في اللغة ولا في الشرع لمعنى اصلا او وضعه
لمعنى غير التصديق القلبي لم يحكم احد من اهل اللغة
والعرف الشرعي بان المتلفظ بكلمة صدقت من غير ان
يصدق بقلبه مصدق النبي عليه الصلاة والسلام مؤمن
به فدل ذلك على ان اطلاق اهل اللغة التصديق على كلمته
ليس لذات الكلمة بل لدلالتها على التصديق القلبي وكذا على ان
حكم النبي صلى الله عليه وسلم واصحابه انما هو لاجل دلالتها على ذلك ولهذا
اي ولاجل ان المعتبر في التصديق الذي هو الايمان عمل القلب لا كلمة
التصديق صح نفي الايمان عن بعض المقرين باللسان
وهم من امن بلسانه دون قلبه واستشهد على ذلك بقوله
قال الله تعالى ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم الاخر
وما هم بمؤمنين وقال تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا

ولكن

ولكن قولوا اسلمنا اي استسلمنا وانقدنا فلو كان حقيقة الايمان
المعتد به عند الله تعالى هو التصديق باللسان لم يصح هذا النفي
واللازم باطل فكذا الملزوم فعلم ان المعتبر في الايمان ان يكون بالقلب
واما المقر باللسان وحده دون القلب فلا نزاع في انه
يسمى مؤمنا لغة اختلف في قوله لغة قيل حقيقة وقيل مجازا
ووجه عدم النزاع في التسمية ما قد علمت من ان التصديق في
اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على اللساني
لكونه دليلا عليه حتى توهم الكرامية انه لا يطلق على غير
اللساني ولا نزاع ايضا في انه يجري عليه احكام الايمان
ظاهرا اي في ظاهر الشرع وانما النزاع بيننا وبين الكرامية
في كونه مؤمنا فيما بينه وبين الله تعالى فنحن ننفيه والكرامية
يثبتونه لان الايمان عندهم مجرد التصديق اللساني والنبي
صلى الله عليه وسلم ومن بعده كما كانوا يحكمون بايمان من تكلم
بكلمة الشهادة كانوا يحكمون بكفر المنافق فدل حكمهم بايمان
الاول وبكفر الثاني مع استوائهما في التصديق اللساني على انه لا يكفي
في الايمان فعل اللسان في الايمان وان مناط الايمان هو التصديق
بالقلب وانما حكموا على الثاني بالكفر مع اتيانه بالتصديق
اللساني الدال على التصديق القلبي لقيام الدليل القطعي
على انتفا تصديق القلب عنه بخلاف الاول فانه لم يقم
دليل على انتفاء ذلك عنه فحكموا بايمانه نظرا لدليله الظاهر
من غير دليل يدل على انتفا المدلول وايضا الاجماع
حتى من الكرامية منعقد على ايمان من صدق بقلبه
وقصد الاقرار بلسانه ومنعه منه مانع من خرس ونحوه
فان قيل كيف صح من الكرامية الحكم على من ذكر بالايمان
مع عدم اتيانه بحقيقة التصديق عندهم اجيب
بانهم اقاموا القصد المقدور مقام اللفظ المتعذر فظهر بما قررناه
ان ليست حقيقة الايمان المعتد به عند الله تعالى مجرد كلمة الشهادة

اي كلمة الشهادة المجردة عن التصديق القلبي بنا على ما ذهبت اليه الكرامية
والالما صح الحكم بالكفر على المنافقين و اللازم باطل فالملزوم مثله
وقوله على ما ذهبت الخ تعليل للمنفي اعني بمجرده لا للنفي ولما كان مذهب
جمهور المحدثين و المتكلمين والفقها ان الايمان تصديق بالجنان
بفتح الجيم اي القلب لاستتاره من جن اذا استتر وهذه المادة
تدل على الاستتار ومنه الجنة بالضم اي الدرقة لما فيها من
الوقاية والستر ومنه الجن لاستتارهم واطلق الجنة بالكسر
على الملايكة لاستتارهم وعلى الجن لذلك وسميت الجنة بالفتح
بذلك لاستتارها بالتفاف الاشجار واقرار باللسان وعمل
بالاركان اشار جواب لما الى نفي ذلك المذهب القايل بتركب
الايمان من الامور الثلاثة بقوله فاما الاعمال اى الطاعات فهي
تتزايد في نفسها اي تزيد بعضها على بعض بحسب المواظبة وعدمها
او بحسب اختلاف الاشخاص والمراد بالاعمال ما عدا الاقرار لما
مر من انه جزء من حقيقة الايمان فتتناول ما عداه من الاقوال
وتتناول الافعال العرفية كالصلوة والزكوة وغيرها العرفية
كالكف عن القتل والزنا مثلا والايمان لا يزيد ولا ينقص
قال بعض المحققين يعني انه يلزم عن هاتين المقدمتين
ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لقبولها للزيادة
والنقصان وعدم قبول الايمان لذلك بقايم البرهان
فغرض المص اثبات ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان
بهاتين المقدمتين واما ان الايمان لا يزيد ولا ينقص
فليس مقصودا له بالذات ههنا بل ذكر بطريق العرض جزا من الدليل
الدال على عدم دخول الاعمال في حقيقة الايمان ولك ان تقول ذكره بطريق
العرض باعتبار اخر فلا ينافي المتن قول الشارح فههنا اشارة الى قوله
فاما الاعمال الخ وهذا تصريح بنتيجة المقدمتين مقامان الاول
ان الاعمال غير داخلة في حقيقة الايمان لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق لا يخفى ان الذي مر في كلام المص ان الايمان حقيقة

التصد

التصديق والاقرار فهذا لا يطابق كلام المتن نعم يطابق ما نقله
عن جمهور المحققين الا ان يراد بحقيقة الايمان اصله ويكون
اقتصاره على الاصل باعتبار انه الجزء الاعظم واعلم ان هولاء
الجماهير الثلاثة مع جعلهم العمل بالاركان من حقيقة الايمان قطعوا
بعدم خلود تارك الاعمال في النار فدل ذلك على ان مرادهم
بالايمان المولف من هذه الثلاثة الايمان الكامل المنجي لا
اصل الايمان الذي هو الاساس والاصل في دخول الجنة الموجب
تركه للخلود في النار اذ لو ارادوا ذلك لما صح الحكم بعدم الخلود في النار
على تارك الصلاة اذ كيف ينتفي الشي بانتفاء ركنه واذا علمت
هذا علمت ان رد المص عليهم بقوله فاما الطاعات الخ ليس في
محله فتامل وقول الشارح لما مر من ان حقيقة الايمان
هو التصديق هذا بحسب ما عنده فلا يصلح حجة على الخصم
الا ان يكون توطئة لقوله ولانه قد ورد في الكتاب والسنة
عطف الاعمال على الايمان كقوله تعالى ان الذين امنوا وعملوا الصالحات
مع القطع بان العطف تقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف
في المعطوف عليه عطف على المغايرة وهو قدر زايد عليها اذ الجزء
مغاير للكل مع دخوله فيه يعني ان العطف بظاهره يقتضي
ذلك فيجب التمسك به ما لم يرد عنه قايم البرهان ولا برهان
ههنا يرد عنه فيجب التمسك به من غير عدول عنه فلا يرد عليه
ما يقال انه ورد في الكتاب والسنة وكلام البلغا عطف الجزء على الكل
اهتماما به وبيانا لشرفه فلم لا يجوز ان يكون عطف الاعمال على
الايمان اهتماما بشانها وتحريضا عليها لكونها كمال الايمان وكونها
سببا لترتب ثمرته عليه وورد ايضا جعل الايمان شرط صحة
الاعمال كما في قوله تعالى ومن يعمل من الصالحات وهو مومن فان الواو
للحال وهي قيد في عاملها وشرط فيه مع القطع بان المشروط
وهو الاعمال الصالحات هنا لا يدخل في الشرط وهو هنا
الايمان لامتناع اشتراط الشي بنفسه لان المشروط مبني مشروط

بكل جزء من اجزايه فلو كانت الاعمال جزءا من حقيقه الايمان وقد جعل شرطا
منها لزم اشتراطها بكل جزء من اجزايه ومنها الاعمال فتكون مشروطة
بنفسها وورد ايضا اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال كما
اي كالاثبات الذي في قوله تعالى وان طايفتان من المومنين اقتتلوا
اي قاتلت كل منهما الاخري بغيا وعدوانا منهما او من احدهما
وفي القتال على هذا الوجه ترك لبعض الاعمال الواجبة وهو الكف
عن قتال المومن وقد اثبت الله تعالى الايمان لكليهما فيلزم
ان لا يكون البعض المتروك من الايمان والا لاختل الايمان بدونه
لاختلال الحقيقة المركبة من اجزا باختلال جزء منها واللازم
منتف بالاية فكذا الملزوم فدل على ان الاعمال ليست من
الايمان على ما مر من ان ترك الاعمال لا يخرج عن الايمان بدليل
الاية وما ذكرناه من التقرير معنى قوله مع القطع بانه اي
الشان لا تحقق للشي المركب من اركان كالايمان بدون
ركنه اي جزئه ولا يخفى على ذي لب ان هذه الوجوه التي
اوردناها دليلا على المقام الاول انما تقوم اي تحصل من قام
بمعنى حصل وثبت فيكون قوله حجة حالا ويجوز ان يكون
يقوم بمعنى يصير فيكون قوله حجة خبرا اي انما يصير حجة
على من يجعل الطاعات ركنا اي جزءا من حقيقة اي ماهية
الايمان المطلق بحيث ان تاركها اي الطاعات او بعضها لا يكون
مومنا كما اي كالجعل الذي هو راي اي معتقد المعتزلة لا
على من ذهب الى انها ركن من الايمان الكامل كما هو مذهب ابن فقيه
رحمه الله وحض الشافعي رضي الله عنه بذلك وان شاركه في هذا
القول جمهور المحدثين والفقها لنصب الخلاف بينه وبين الحنفيه
وقد سبق تمسكات المعتزلة باجوبتها اي مع اجوبتها فيما ذكر
فلا حاجة بنا الى اعادتها والمقام الثاني ان حقيقته اي ماهية
الايمان المطلق لا تزيد ولا تنقص لا كمية ولا كيفية اي لا يزيد باحد
الصفتين في شخص عنها في اخر او في شخص واحد بالنسبة الى زمانين

لما

لما مر من انه التصديق القلبي بجميع ما علم بالضرورة مجيئه صلى الله عليه
وسلم به من عند الله تعالى مع الاقرار عند المصر ومن قال بقوله
ومجرد الاذعان عند جمهور المحققين من الحنفيه وترك الشارح
ذلك لتقدمه هذا ان اراد الايمان شرعا وان اراد الايمان
لغة فلا حذف في كلامه الذي بلغ نعت ثان للتصديق حد الجزم
اي حقيقة الجزم والاذعان او نهايتهما بناء على ما مر من ان المعتبر
في مفهوم الايمان اليقين مع الاذعان والقبول وهذا التصديق
المذكور لا يتصور اي لا يمكن فيه زيادة لانه بلغ النهاية ولا انتقاص
وهو ظاهر حتى غاية للايتصور ان من حصل له حقيقة التصديق
فسواء اتى بالطاعات او ارتكب المعاصي فتصديقه باق على حاله
لا تغير فيه اصلا من تعرض لتصديقه او حال موكدة وانما كان تصديقه
باقيا لا تغير فيه في الحالة المذكورة اعني الاتيان بالطاعات او ارتكاب
المعاصي لانه لا مدخل للطاعات ولا للمعاصي وجودا ولا عدما
في حقيقة التصديق والايات الدالة على زيادة الايمان
جواب عما يقال ما وجه نفي الزيادة والنقص مع الايات
المصرحة بالزيادة كقوله تعالى واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
وغيرها وتقرير الجواب ان تلك الايات محمولة على ما ذكره الامام
ابو حنيفه رضي الله تعالى عنه من انهم اي الصحابة رضي الله عنهم
كانوا امنوا في الجملة اي بجملة ما جاء به صلى الله عليه وسلم قبل
استكمال نزول الفرايض ثم ياتي فرض بعد فرض حكاية للحال
الماضية فكانوا يومنون بكل فرض خاص بتجدد وحاصله
اي حاصل ما ذكره الامام ابو حنيفة رضي الله عنه انه اي
الايمان كان يزيد بزيادة ما يجب الايمان به وهذا القدر
وهو الزيادة بزيادة ما يجب الايمان به لا يتصور اي لا يمكن
في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام وفيه اي في قوله
وهذا لا يتصور في غير عصر النبي عليه الصلاة والسلام نظر
لان الاطلاع على تفاصيل الفرايض ممكن في غير عصر النبي عليه

الصلاة والسلام **والايمان واجب اجمالا فيما علم اجمالا وتفصيلا**
فيما علم تفصيلا فاذا امن بعد عصره صلى الله عليه وسلم شخص بجميع
ما يجب الايمان به على وجه الاجمال ثم اطلع عليه مفصلا بان
علم بجميع افراده على وجه التفصيل والتعيين فامن بها كذلك
فلا خفا في انه حصل له في ايمانه زيادة لم تكن قبل ذلك
وهو الايمان بالخصوصيات وبهذا اندفع ما قيل في جواب النظر
ان ما ذكره الشارح من قوله **ولا خفا في ان التفصيلي ازيد**
ممنوع لحصول الايمان بجميع ما يجب الايمان به في حال
الاجمال كالتفصيل فتلك التفاصيل لما كان الايمان بها برمتها
قبل الاطلاع حاصلا فبالاطلاع عليها لم تنقلب من النقصان
الي الزيادة بل من الاجمال الي التفصيل فقط بخلاف ما في عصر النبي
صلى الله عليه وسلم فان الايمان لما كان عبارة عن التصديق بجملة ما
جاء به النبي عليه الصلاة والسلام فكلما ازدادت تلك الجملة ازداد
التصديق المتعلق بها لا محالة وقول الشارح **بل اكمل** مسلم (اكمل ن)
وغير مفيد لانه ليس من محل النزاع وحاصله ان افراد ما يجب الايمان
به لما كانت في التفصيلي عينها في الاجمالي لم يتصور في التفصيلي
زيادة بخلاف ما في عصر النبي صلى الله عليه وسلم فان الايمان بجملة
ما جاء به كان يزداد بازدياد الفرايض المنزلة وحاصل الدفع
ان الايمان في التفصيلي تعلق بالخصوصيات وبالافراد وفي
الاجمالي تعلق بالافراد فقط فزاد التفصيلي على الاجمالي بالايمان
بالخصوصيات واما قوله بل اكمل وليس من تمام الجواب بل
تبرع به **وما ذكر من ان الاجمالي** جواب عما يقال ان دعوى
كون التفصيلي ازيد بل اكمل منقوضة بما قاله العلماء من ان
الاجمالي **لا ينحط عن درجته** اي التفصيلي وحاصل الجواب ان ما
ذكر من عدم الانحطاط **فانما هو في الاتصاف باصل الايمان** لا في
المساواة في الدرجة بحيث لا يزيد احدهما على الاخر فلا ينافي
ما قلناه من ان التفصيلي ازيد بل اكمل ثم اشار الي محمل ثالث

للايات بقوله **وقيل ان الثبات والدوام على الايمان زيادة عليه**
في كل ساعة فمعنى زيادة الايمان الثبات والدوام عليه **وحاصله**
اي هذا القول **انه** اي الايمان **يزيد بزيادة الازمان** اي بتجدده في الازمان
ضرورة انه لا مدخل لزيادة الزمان في زيادته ولما ورد عليه ان
الايمان حقيقة مستمرة فكيف تزيد بزيادة الزمان اجاب بانه
انما زاد بزيادتها **لما انه عرض لا يبقي** زمانين **الا بتجدد الامثال**
واما الحقايق المستمرة التي لا تزيد بزيادة الازمان فهي الاعيان **وفيه**
اي هذا القول **نظر لان حصول المثل** اي مثل الشي **بعد انعدام المثل**
الذي هو ذلك الشي **لا يكون من الزيادة عليه في شي كما في سواد الجسم**
مثلا فان السواد الحاصل فيما بعد الزمان الاول لا يكون من الزيادة
على السواد الحاصل في الزمان الاول في شي **وقيل** يحمل ثالث للايات **المراد**
زيادته في الايات **زيادة ثمرته** وفسر ثمرته بقوله **واشراق نوره**
وفسر نوره بقوله **وضيائه في القلب** وهذا الابناني ما ذكره النووي رحمه
الله في شرح مسلم من تفسير ثمرته بالاعمال لان الاعمال لما كانت سببا
في ترتب ثمرة الايمان عليه اطلق عليها ثمرة ويشير اليه قول الشارح **فانه**
اي الاشراق **يزيد بالاعمال** الصالحة **وينقص بالمعاصي ومن ذهب**
الي ان الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر لا يحتاج
الي تاويل بخلاف من ذهب الي ان الايمان مجرد التصديق او التصديق
والاقرار **ولهذا** اي ولاجل ان قبوله الزيادة والنقصان على هذا المذهب
ظاهر **قيل ان هذه المسئلة** اي الايمان لا يزيد ولا ينقص
فرع مسئلة كون الطاعات من الايمان فمن قال انها ليست
من الايمان قال بانه لا يزيد ولا ينقص ومن قال انها منه
قال بانه يزيد وينقص وفي قوله قيل اشعار بضعف
هذا القول وان كلا منهما مسئلة مستقلة **وقال بعض**
المحققين لا نسلم ان حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة
والنقصان قال الامام النووي رضي الله عنه في شرح مسلم
الاظهر والله اعلم ان نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر

الادلة ولهذا يكون ايمان الصديقين اقوى من ايمان غيرهم بحيث لا تعتريهم
الشبه ولا يتزلزل ايمانهم بمعارض بل لا تزال قلوبهم منشرحة نيرة وان
اختلفت عليهم الاحوال واما غيرهم من المولفة ومن قاربهم ونحوهم
فليسوا كذلك وهذا امما لا يمكن انكاره ولا يتشكك عاقل في ان نفس
تصديق ابي بكر رضي الله عنه لا يساويه تصديق احاد الناس ولهذا
قال البخاري في صحيحه قال ابن ابي مليكة ادركت ثلاثين من
اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه
ما منهم احد يقول انه على ايمان جبريل وميكايل والله اعلم
انتهى وهذا معنى قوله **بل تتفاوت** حقيقة التصديق **قوة وضعفا**
تمييز ان **للقطع بان تصديق احاد الامة ليس كتصديق النبي**
عليه الصلاة **والسلام** حاصله ان التصديق هو اليقين مع الاذعان
والقبول وهو مقول بالتشكيك بل افراده قوة وضعفا حتى ان منها
ما يبلغ حد المعاينة ولهذا قال علي كرم الله وجهه لو كشف
الغطا ما ازددت يقينا وفي قوله بل تتفاوت قوة وضعفا اشعار
بان مرادهم بالزيادة والنقصان القوة والضعف فننسا مجوا في اطلاق
ما هو من مقولة الكم على ما هو من مقولة الكيف **ولهذا** اي ولاجل
ان حقيقة التصديق تقبل الزيادة والنقص بمعنى القوة والضعف
قال السيد الجليل **ابرهيم** الخليل **عليه** الصلاة و**السلام ولكن**
ليطمين قلبي اي ليزداد يقيني فانه يدل على ان التصديق الناشي
من المعاينة اقوى من غيره ولكن فسره بعضهم بما يليق بمقام
السيد الجليل ابراهيم الخليل فقال قوله وليطمئن قلبي معناه
عما هو فيه من القلق الناشي من التشوق الى معرفة كيفية الاحيا
بقي ههنا اي في مسئلة الايمان **بحث اخر وهو ان بعض القدريه**
لقب على المعتزلة لانهم قالوا بنفي القضا والقدر في افعال العباد
حيث زعموا انها مخلوقة لهم **ونقل** عن بعض القدرية انه قال
لسنا بقدرية بل انتم القدرية لاعتقادكم اثبات القدر قالوا
وهذا تمويه بل انتم القدرية ثم هولاء الجهلة ومباهتة وتواقح

فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الحق سبحانه وتعالى ويضيفون
القدر والافعال الى الله تعالى وهولاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم
ومدعي الشي لنفسه ومضيفه اليها اولى بان ينسب اليه ممن يعتقده
لغيره وينفيه عن نفسه ذكره النووي رحمه الله تعالى في شرح مسلم
ذهب الى ان الايمان هو المعرفه اي العلم المجرد عن الاذعان
والقبول **واطبق علماونا** معشر اهل السنه **على فساده** اي هذا
المذهب **لان اهل الكتاب كانوا يعرفون نبوة محمد عليه**
الصلاة **والسلام** اي صحة نبوته وحقيقتها **كما كانوا يعرفون ابناءهم**
مع القطع منا ومن بعض القدريه **بكفرهم لعدم التصديق** الذي هو
العلم المقرون بالاذعان والقبول بانعدام جزئيه وهو الاذعان والقبول
ولان من الكفار اعم من اهل الكتاب **من كان يعرف الحق**
وهو النبوة **يقينا** مصدر موكد وفي تاكيد المعرفة باليقين
اشعار بتزايدهما **وانما كان ينكر عنادا** بمعنى الظلم في الاية
واستكبارا بمعنى العلو فيها **قال الله تعالى وجحدوا بها**
واستيقنتها انفسهم والواو في واستيقنتها للحال من الواو
في وجحدوا وفرع على قوله واطبق علماونا على فساده قوله
فلا بد من بيان الفرق بين معرفة الاحكام واستيقانها
اي تيقنها من غير اذعان وقبول فهو تفسير للمعرفه **وبين التصديق**
اي العلم **بها** المقرون بالاذعان والقبول **واعتقادها** اي
عقد القلب وربطه عليها وهذا يتضمن الاذعان والقبول
ليصح عليه لا بد **كون الثاني** اي التصديق بها واعتقادها **ايمانا**
دون الاول اي معرفتها واستيقانها **والفرق المذكور في كلام** لبعض
المشايخ ان التصديق عبارة عن ربط القلب على ما علم من اخبار
المخبر اي تسكين النفس عليه وتوطينها على العمل بمقتضاه وكفها
عن ان تتلقاه بالكف والانكار والعناد والاستكبار قاله الكستلي
وهو اي الربط المذكور **امر** اي فعل **كسبي** للنفس وفرع بقوله
يثبت باختيار المصدق ولهذا اي ولانا التصديق عبارة عن

ربط القلب الخ وان الربط امر كسبي **يثاب عليه ويجعل من اس**
العبادات بخلاف المعرفة فانها ربما تحصل بلا كسب كمن وقع
بصره على جسم تحصل له معرفة انه جدار او حجر وحاصل الفرق
ان التصديق لما كان عبارة عن ربط القلب على ما علم اثيب
عليه باعتبار الربط لكونه من الافعال الاختيارية المقدورة للنفس
لا باعتبار العلم السابق لذلك الربط لكونه من الكيفيات النفسانية
الغير الداخلة تحت قدرة المكلف بخلاف المعرفة فانها لكونها عبارة
عن محض العلم المجرد عن الربط لا ثواب فيها وفي قوله فانها ربما تحصل
بلا كسب الخ اشعار بانها قد تحصل عن كسب واختيار فتكون اعم منه
وسياتي في كلام الشارح التصريح بما هو قريب من هذا **وهذا** اي الفرق
المذكور في كلام المشايخ **ما ذكره بعض المحققين من ان التصديق**
هو ان تنسب باختيارك الصدق الى المخبر بان تنظر في خبره وتستدل
على صدقه بالبرهان فاذا دلك البرهان على صدقه ووقع في قلبك
ذلك تنسب الصدق اليه باختيارك مرغبا له معترفا
بانه غير جاحد له **حتى لو وقع ذلك** اي نسبة الصدق الى المخبر في القلب ٢
من غير اختيار لم يكن تصديقا وان كان معرفة وبهذا البيان
ظهر ان ما قاله هذا البعض ليس عين الفرق المذكور
في كلام المشايخ لان العلم السابق على الربط المخصوص في كلام المشايخ
اعم من العلم الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن
الواقع في القلب من غير اختيار بخلاف العلم السابق
على النسبة المخصوصة في كلام هذا البعض فانه مقصور على
الحاصل بالاختيار والنظر في البرهان ومن الواقع في القلب
من غير اختيار بخلاف العلم السابق على النسبة المخصوصة
في كلام هذا البعض فانه مقصور على الحاصل بالاختيار والنظر
في البرهان **وهذا** المذكور في كلام المشايخ وبعض المحققين
من ان التصديق فعل اختياري هو الربط المخصوص في كلام المشايخ
والنسبة المخصوصة في كلام البعض **مشكل لان التصديق**

ممن

من اقسام العلم اي حصول صورة الشيء في العقل **وهو** اي العلم باقسامه **من**
الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية ثم اشار الى
بيان الدليل على انه من الكيفيات النفسانية دون الافعال الاختيارية
بقوله **لانا اذا تصورنا النسبة** الحكمية **بين الشيئين وشككنا في انها**
اي النسبة متصفة **بالاثبات او النفي** بمعنى الثبوت في الخارج او الانتفاء
فيه **ثم اقيم البرهان** اي الدليل القطعي **على ثبوتها فالذي يحصل لنا هو**
الاذعان والقبول لتلك النسبة ولا فعل لنا هناك اصلا **وهو** اي
الاذعان والقبول لتلك النسبة **معنى التصديق والحكم بها**
والاثبات والايقاع لها فالكل الفاظ مترادفة معناها واحد
فهو الاذعان والقبول وان اوهم بعضها ان التصديق من قبيل
الافعال **نعم** استدراك على قوله من الكيفيات النفسانية وافع
لتوهم انه ليس اختياريا مطلقا لا في ذاته ولا في اسبابه اي لكن
تحصيل تلك الكيفية النفسانية **يكون بالاختيار** اي بالآلة في
مباشرة الاسباب المحصلة لتلك الكيفية **وصرف النظر** اعم
من نظر البصيرة ونظر البصر وعطفه على المباشرة من عطف العام
على الخاص **ورفع الموانع** كالنوم والغفلة وغير ذلك وكالساتر
الحسي في المدرك بالحس الظاهر **ونحو ذلك** من الشروط كترتيب
المقدمات **وبهذا الاعتبار** وهو ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار
الخ والآلة السببية **يقع** اي يوجد **التكليف بالايمان** وان كان من الكيفيات
النفسانية الغير المقدورة نظرا الى القدرة على اسبابه فلا اشكال
ان مقتضى ما ذكرتم من ان التصديق كيفية نفسانية ان لا يصح التكليف
بالايمان اذ لا تكليف الا بالافعال الاختيارية **وكان هذا** الاعتبار وهو
ان تحصيل تلك الكيفية يكون بالاختيار الخ **هو المراد بكونه** اي الايمان
كسبيا اختياريا ولا يكفي المعرفة عطف على يقع التكليف **لانها قد تكون**
بدون ذلك الاعتبار **نعم** استدراك على قوله لانها قد تكون بدون
ذلك اي لكن **يلزم مما ذكرنا** من ان تحصيل تلك الكيفية يكون
بالاختيار في مباشرة الاسباب الخ **ان تكون المعرفة اليقينية** لا الظنية

المكتسبة بالاختيار تصديقا وايا ما اي لا نضر علينا بذلك وهو
كون المعرفة المذكورة تصديقا يحصل اي حين اذ تكون المعرفة
المذكورة تصديقا يحصل ما هو المعتبر في مفهوم الايمان وهو
المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وهو الاذعان والقبول
لاعتباره في مفهوم التصديق وقد فرض ان تلك المعرفة
تصديق وليس الايمان والتصديق سوى ذلك المعنى المذكور
فلا يبقى الكلام في حصول الايمان والتصديق لا في حصول
المعنى المذكور ولما ورد عليه ان بعض الكفار المعاندين
المستكبرين قد يحصل له ذلك المعنى الذي هو الاذعان والقبول
بحصول تلك المعرفة اجاب بمنع ذلك كما اشار اليه بقوله
وحصوله اي المعنى الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن
للكفار المعاندين المستكبرين ممنوع لما علمت من ان الاذعان
هو الانقياد لما علم وسكون النفس اليه والاطمينان به والقبول هو
ترك العناد والجحود له وبنا الاعمال عليه فلو حصل الاذعان
والقبول للمعاند المستكبر لزم اجتماع الضدين وعلى تقدير الحصول
بان يراد الاذعان والقبول بالقلب فلا يمتنع حصولهما لبعض
الكفار المعاندين المستكبرين باللسان لعدم اجتماع الضدين
على محل واحد فتكفيرهم اي الكفار المذكورين يكون بانكارهم
باللسان واصرارهم على العناد والاستكبار بالجوارح الظاهرة
وما هو عطف على انكارهم من علامات التكذيب والانكار
القلبيين والحاصل ان العمدة في تكفيرهم حصول تلك
العلامات التي نصبها الشارع للدلالة على التكذيب
والانكار ولا بحث لنا عما وراء ذلك والايمان والاسلام
مفهومهما واحد ولكون المبتدا المحذوف مفردا افرد الخبر لان
الاسلام شرعا هو الخضوع بالقلب والانقياد به بمعنى قبول
الاحكام والاذعان بالقلب وذلك القبول والاذعان حقيقة
التصديق الذي هو حقيقة الايمان على ما مر نعلم ان الايمان والاسلام

بمعنى واحد ويؤيده اي هذا المذهب القايل بان الايمان والاسلام
واحد قوله تعالى فاخرجنا من كان فيها اي القرية من المومنين
فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين ووجه التاييد ان معنى
الاية والله اعلم فاردنا ان نخرج من كان فيها من المومنين فما
وجدنا فيها من المومنين الا اهل بيت من المسلمين فلولا اتحاد
الاسلام والايمان ولم يصح استثنا المسلمين من المومنين ولما كان
الاستثنا انما يستلزم تصادق المومن والمسلم في الجملة وان كان
الايمان اعم لا الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى قال يؤيده دون يدل
وانما ضم غير بالا لانها لو كانت صفة لبيت قدمت عليه لم
يصح المعنى اذ يصير المعنى فما وجدنا فيها بيتا مغايرا بيتا من
المسلمين فيقتضي ان الجميع مسلمون مع ان الجميع كافرون الا اهل
بيت واحد وبالجملة اي سوا اتحدا مفهوما او ماصدقا اي
لو تنزلنا وقلنا ان الاية انما تدل على التساوي في الصدق
لا الاتحاد في المفهوم كما هو المدعى لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه
مومن وليس بمسلم او مسلم ليس بمومن وحاصله مع الايضاح
ان ايجاب احدهما لاحد شرعا يوجب ايجاب الاخر له وسلبه
عنه كذلك يوجب سلبه عنه فايجاب احدهما للشي وسلب
الاخر عنه جمع بين النقيضين اذ فيه اثبات الشي وسلبه
لما بينهما من الاتحاد ولو ماصدقا ولا نعني بوحدتهما
سوى هذا الا الاتحاد في المفهوم بعينه وظاهر كلام
المشايخ انهم ارادوا بوحدتهما عدم تغايرهما بمعنى
انه لا ينفك احدهما عن الاخر اي لا يحصل بينهما انفكاك من
الجانبين ولا من احدهما فالمراد الاتحاد الدائر لما سياتي في كلامه
والحاصل انهم ارادوا على ما يدل عليه ظاهر كلامهم عدم التغاير
بمعنى عدم امكان الانفكاك لا بمعنى عدم التغاير بحسب المفهوم
كما اشار اليه بقوله لا الاتحاد بحسب المفهوم لما ذكر في الكفاية
من ان الايمان هو تصديق الله تعالى فيما اخبر به اي تكلم من اوامره

ونواهيه والاسلام هو الانقياد والخضوع لالوهيته تعالى اي
وجوب الوجود وذا اي الانقياد والخضوع لالوهيته الذي هي مفهوم
الاسلام لا يتحقق الا بقبول الامر والنهي الذي هو مفهوم الايمان
فالانقياد والخضوع وان كانا غير التصديق لكن اختلف
مفهومهما بحسب متعلقهما اعني الاوامر والنواهي في التصديق
المفسر به الايمان والالوهية في الاذعان والقبول المفسر به الاسلام
فلا يكون مفهوم الايمان والاسلام واحدا وان لم ينفك الايمان
عن الاسلام حكما لعدم تحققه بدونه والى هذا اشار بقوله فلا يمان
لا ينفك عن الاسلام حكما فلا يتغايران ومن اثبت التغاير
من تمام كلام الكفاية يقال له ما حكم من امن ولم يسلم او اسلم
ولم يومن فان اثبت لاحدهما حكما ليس بثابت للاخر ظهر بطلان
قوله اذ لا يمكن شرعا اثبات حكم لاحدهما وليس بثابت للاخر
وان قال لا حكم لاحدهما الا وهو ثابت للاخر فقد سلم عدم
التغاير بمعنى عدم امكان الانفكاك فان قيل
منشا السوال قوله وظاهر كلام المشايخ الخ اي كون الايمان والاسلام
متحدين ولو في الصدق قوله تعالى قالت الاعراب امنا قل لم تومنوا
ولكن قولوا اسلمنا صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
فينافي القول باتحادهما ولو في الصدق وقول المشايخ انه
لا ينفك احدهما عن الاخر لان الله تعالى اخبر بان قولهم امنا
غير مطابق للواقع حيث نفي مضمونه عنهم وهذا النفي في
قوة النهي ولذا استدرك عليه بقوله ولكن قولوا اسلمنا فلولا
ان هذا القول صدق لما صح الامر به بعد النهي عن القول الاول
في المعنى لكونه كذبا وذلك صريح في تحقق الاسلام بدون الايمان
قلنا المراد باتحادهما وبعدم انفكاك احدهما عن الاخر
ان الاسلام المعتبر في الشرع وهو الاذعان والقبول بالباطن
لا يوجد بدون الايمان وهو في الاية بمعنى الانقياد الظاهر
من غير انقياد الباطن اي هو في الاية بالمعنى اللغوي اذ الاسلام

لغة

لغة هو الاستسلام اي الخضوع والانقياد سواء كان بالقلب او الجوارح الظاهرة
وقوله بمنزلة حال من الانقياد الظاهر اي كائنا بمنزلة المتلفظ بكلمة
الشهادة يعني ان الاسلام بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن نسبته
الى الاسلام القلبي المعتد به شرعا نسبة التلفظ بكلمة الشهادة من غير تصديق
في باب الايمان فان قيل قوله عليه الصلاة والسلام هذا السوال ايضا
وارد على القول باتحادهما وتلازمهما في الصدق وعدم الانفكاك وتقريره
ان قوله صلى الله عليه وسلم الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
وتقيم الصلاة وتوتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت ان استطعت
اليه سبيلا دليل على ان الاسلام هو الاعمال القولية والفعلية
لا التصديق القلبي وحده قلنا المراد به اي بقوله عليه الصلاة والسلام
ان تشهد الخ ان ثمرات الاسلام وعلاماته ذلك ففي الكلام اضمار
مضاف فالمحكوم عليه في الحقيقة بهذه الاعمال هو ثمرات الاسلام
لا نفس الاسلام ويحتمل عدم الاضمار بل اطلق الاسلام على هذه الاعمال
اطلاق السبب على المسبب ان اعتبرت فوايد وثمرات او اطلاق المدلول
على الدال ان اعتبرت علامات ومما يدل على ان المراد بالاسلام في الحديث
ثمراته اطلاق الايمان على الاعمال في حديث الوفد واليه اشار
بقوله كما قال عليه الصلاة والسلام لقوم وفدوا عليه اتدرون
ما الايمان بالله وحده فقالوا الله ورسوله اعلم قال شهادة ان
لا اله الا الله وان محمدا رسول الله واقام الصلاة وايتاء الزكاة
وصوم رمضان وان تعطوا من المغنم الخمس وكون هذه الاعمال
ثمرات الايمان لا حقيقته محل جزم منا ومنك ايها السايل وكما قال
عليه الصلاة والسلام الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها
قول لا اله الا الله وادناها اماطة الاذى عن الطريق فان
كون هذه الشعب ليست اجزاء الايمان بل ثمرته وعلاماته
محل جزم فالمعنى شعب الايمان بضع الخ والبضع من الثلاثة
الى التسع واذا وجد من العبد التصديق اي تصديق النبي
صلى الله عليه وسلم بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به

قد منع وللاجوهري بان قال البضع لا يقال الا للثلاثة من السبع ولا يستعمل في العقود ولي هذا كرية رد عليه واكثر الاجور وهو قوله صلى الله عليه وسلم صلاة الجماعة تفضل صلاة الواحد ببضع وعشرين انتهى

والاقرار شرطا او شطرا اي الاقرار لله تعالى بالوحدانية ولرسوله صلى الله
عليه وسلم بالرسالة صح اي ثبت واستقام له ان يقول انا مومن ايمانا
حقا ثابتا ولا ينبغي ان يقول انا مومن ان شا الله اي والاولى ان لا يقول
ذلك كما سياتي لانه اي هذا القول لابد وان يكون لسبب حامل
اذ يبعد من العاقل العبث واشار الى تفصيل السبب الحامل
بقوله ان كان للشك فهو اي القول كفر لا محالة مصدر ميمي
اي لا تحول عن كونه كفرا لعدم تحقق الايمان في الحال اذ لا يجامع
الشك وان كان هذا القول للتادب مع الله تعالى واحالة
اي اسناد الامور في العاقبة الى مشية الله تعالى على ما سبق
في علمه او للشك في العاقبة والمال اذ الاعمال بخواتيمها لا في الان
والحال او للتبرك بذكر الله تعالى او للتبرؤ عن تزكية نفسه
والاعجاب بحاله بالايمان فكانه يقول لنفسه ان هذا الايمان
الذي تفتخرين به وتعجبين من الله تعالى لا منك فلا معنى
لاعجابك به فالاولى تركه راجع لقوله ان كان للتادب وما بعده
اي وان لم يكن للشك بل لواحد من الامور المذكورة فالاولى
تركه لما انه يوهم الشك ضمن يوهم معنى يشعر فعداه بالبا
ولهذا اي ولاجل انه اذا لم يكن للشك بل لاحد الامور
المذكورة قال المص لا ينبغي الصادق بنفي الاولوية كما يصدق
بنفي الجواز دون ان يقول لا يجوز فانه نص في الثاني لانه
اذا لم يكن للشك فلا معنى اي فلا سبب ولا علة لنفي الجواز
كيف بنفي الجواز وقد ذهب اليه اي الجواز كثير من السلف حتى
من الصحابة والتابعين وليس هذا اي قولك انا مومن ان شا
الله تعالى مثل قولك انا شاب ان شا الله لان الشباب ليس
من افعاله اي العبد المكتسبة حتى يتادب في نسبته
اليه باحالة الامور الى مشية الله تعالى ويوصف تقييده
بالمشية بالاولوية او عدمها بل وصف اضطراري بخلاف الايمان
فانه لما كان وصفا كسبيا كان تقييده بالمشية موهما للشك

ولا

تحقق الايمان

والحاصل ان المسلمين فيها ثلاثة مذاهب
كما قاله ابن ابي شريف نقلا عن السبكي
بقوله والناس على ثلاثة مذاهب
منهم من يوجبه ويمنع القطع بقوله انا
مومن ومنهم من يمنعه ويجوز القطع
ومنهم من يجوز الامرين وهو الصحيح وطالب
السبكي الكلام في المسلمين على وجه ابو حد
حلبته في شي من كتب الكلام انتهى فلنرجع

ولا ما يتصور البقاء عليه في العاقبة والمال حتى يكون تقييده بالمشية
للشك في بقائه عليه لانه محقق الزوال بعدم انصرام اوانه لان العادة
لم تجر باستمراره ولا ما يحصل به تزكية النفس والاعجاب حتى يكون
تقييده بالمشية للتبرؤ عن تزكية النفس والاعجاب والحال بل مثل
قولك انا زاهد وفي بعض النسخ راشد من الرشاد وهو الاهتدا
الى الاعمال الصالحة فيناسب قوله متق لان التقوى اجتناب المعاصي
وبالجملة فياتي فيه جميع ما مر في قوله انا مومن فان الزهد والرشاد
والاتقا من جملة الافعال الاختيارية وذهب بعض المحققين ممن يقول
بجواز ذلك الى ان الحاصل للعبد هو حقيقة التصديق الذي يخرج
به اي بسببه عن الكفر وهو تصديق النبي صلى الله عليه وسلم في جميع ما
علم به وعلم بالضرورة اجمالا لكن التصديق في نفسه قابل للشدة
والضعف فتارة يكون قويا بحيث اذا وقف صاحبه على التفاصيل
وخصوصيات التكاليف سيما التصديقية الشاقة قبلها واذعن لها وامتثل
امر الشارع فيها فلا تزلزله فتنة ولا تغيره محنة وتارة يكون ضعيفا
بحيث اذا وقف صاحبه على ما ذكر ربما يكون لنفسه بسبب الخذلان
واتباع الهوى والشيطان والعياذ بالله تعالى شي من استنكار او
استكراه قلبي ولساني ينافي اذعانها ويعود بالنقض على تصديقها
وان لم يكن لها شعور بذلك قبل الوقوف على التفاصيل
وخصوصيات التكاليف الشاقة المذكورة بتزلزله الفتن وتغيره
المحن فلهذا ينبغي للمومن ان يتعوذ صباحا ومساء بما ورد في الحديث
من قوله اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك شيا وانا اعلم واستغفرك
لما لا اعلم فانه نجاة عن الوقوع في هذه الورطة بوعد النبي صلى الله عليه وسلم
والقسم الاول هو مراد الشارح بالايمان الكامل المنجي المشار اليه بقوله
وحصول التصديق الكامل المنجي عن الخلود في النار او عن ظلمات
الشبهات والفتن والمحن وعلى هذا فالمراد بالمنجي السالم عن الشوائب
المشار اليه بقوله تعالى اوليك هم المومنون حقا لهم درجات
عند ربهم ومغفرة ورزق كريم انما هو في مشية الله تعالى

المراد بالبعض هو القاضي عضد الدين وغيره وما
قالوه هو الحق الذي نعتقده فتحرر ان التعليق
المكفر انما هو الوارد على حقيقة التصديق الذي لا يكون
مومنا الا به واما اذا ورد على الكامل المنجي فلا
كلام لا شك في حصول الشك فيه انتهى

على ما سبق به علمه لكونه غيبا عنا وهذا جواب عن قوله وحصول الخ واما
الايمان الاجمالي الذي به يخرج عن الكفر فهو حاصل في الحال فلا معنى
لتقييده بالمشية ولما نقل عن بعض الاشاعرة انه يصح اي يجوز وينبغي
ان يقول انا مومن ان شا الله تعالى بناء على ان العبرة اي الاعتبار
والاعتداد بالخاتمة اي ختام العمر فيجوز ان يقول انا مومن ان
شا الله تعالى ولو معلقا للجهل بالخاتمة لا تعليقا للايمان الحاصل
في الحال اذ لا عبرة به حتى ان المومن السعيد من مات على الايمان وان
كان طول عمره على الكفر والعصيان والكافر الشقي من مات على الكفر
نعوذ بالله تعالى وان كان طول عمره على التصديق والطاعة بناء على ما
اشير اليه بقوله تعالى في حق ابليس عليه اللعنة وكان من الكافرين
اي لم يزل فيما مضى من الكافرين مع صحة ايمانه وكثرة طاعاته قبل الامر بالسجود
لادم حتى عد من الملائكة وصح استثناؤه منهم استثناء متصلا في قوله تعالى فسجد
الملائكة كلهم اجمعون الا ابليس فظهر ان المعتبر هو ايمان الموافاة الذي
يوافي صاحبه عند الوفاة وهو المنجي عن الخلود في النار ولما كان
غير معلوم الحصول لاستئثار الله تعالى به في جملة المغيبات
التي لا يطلع احد من الخلق على شي منها الا بطريق المعجزة
او الكرامة كما سياتي في اخر هذا الكتاب صح تقييده بالمشية
واما الايمان الحاصل في الحال فلانه وان كان ايمانا حقيقة
لكن لما لم يترتب عليه ثمرته لم يعتد به على ما اشير
اليه في الاية المذكورة في حق ابليس وبقوله عليه الصلاة والسلام
السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه
اشار المص جواب لما الى بطلان ذلك البناء اعني بناء الصحة
المذكورة على ان المعتبر هو ما عند الخاتمة لا ما هو الان فانه
قد يبدل لانها من الذي حدد به بقوله والسعيد قد
يشقى بان يرتد بعد الايمان نعوذ بالله تعالى والشقي قد
يسعد بان يومن بعد الكفر والتغير يكون على السعادة والشقاوة
دون الاسعاد والاشقاء وهما من صفات الله تعالى اي صفات

اشارة الى مسئلة التكوين كما هو مذهب الحنفية

التكوين

التكوين كما اشار اليه بقوله لما ان الاسعاد تكوين السعادة والاشقاء
تكوين الشقاوة فالله تعالى موصوف ازلا وابدا باسعاد المرء وقت
سعادته واشقائه وقت شقاوته لا تبدل فيهما ولا تغير كما اشار
اليه بقوله ولا تغير على الله تعالى ولا على صفاته لما مر من
ان القديم لا يكون محلا للحوادث وانما التبدل والتغير في
اثرهما وهو السعادة والشقاوة ومعنى قوله صلى الله عليه وسلم
السعيد من سعد في بطن امه ان الفائز بالسعادة الحقيقية
من علم الله سبحانه وتعالى انه يختم له بالسعادة وهو في بطن امه
وكذا المخذول بالشقا الابدي من علم الله تعالى انه والعياذ بالله
تعالى يختم له بالشقاوة في ابتدا فطرته وهذا لا ينافي ان يكون الاول
شقيا قبل ذلك والثاني سعيدا قبل ذلك فلا ينافي تغير السعادة والشقاوة
وايضاح ذلك ان السعادة والشقاوة من صفات العبد فيجوز عليهما
التبدل والتغير عند انتهاء الامد المضروب لكل منهما ولا يلزم
من تغيرهما وتبدلهما تغير الاسعاد والاشقاء لانهما من صفات الله
تعالى بل تغير تعلقهما بناء على ان التكوين صفة حقيقية كالقدرة
والارادة اما على القول بان التكوين نفس تعلق القدرة والارادة
فالاسعاد والاشقاء من قبيل التعلقات الاعتبارية المتجددة
فلا يمتنع اتصافهما بالتغير لكونهما ليسا من الصفات الحقيقية فتامل والحق
انه لا خلاف بين الاشعرية والماتريدية في مسئلة المشية في
المعنى لانه اي الشان ان اريد بالايمان والسعادة مجرد
حصول المعنى اي الحصول المجرد من الموت على ذلك فهو اي المعنى
حاصل في الحال فلا معنى لتقييده بالمشية وان اريد ما يترتب
عليه النجاة من الخلود في النار والثمرات كدخول الجنة والتلذذ
بنعيمها واعظمه النظر الى وجه الله الكريم فهو في مشية الله
تعالى لا قطع بحصوله عند الموت في الحال فمن قطع بالحصول
كالماتريدية اراد الاول ومن فوض الى المشية كالاشاعرة
اراد الثاني وفي ارسال الرسل جمع رسول وزنه فعول مشتق

من الرسالة وهي سفارة اي وساطة العبد بين الله تعالي وبين ذوي
الالباب اي العقول يعم الثقلين والملايكة والمراد الجنس الصادق
بالبعض كالكل المختص به المصطفى صلى الله عليه وسلم اما في الثقلين
فبلا خلاف واما في الملايكة فعلي قول وفي قوله وبين ذوي الالباب رد على
من قال ان لكل امة من الحيوانات رسولا من جنسها مستدلا بقوله تعالى
وان من امة الا خلا فيها نذير وهذا شنيع جدا حتى ان القاضي عياض
كفر قايله لما يلزم عليه من وضع الرسالة والنبوة في الاخسا من الخلق
وقد نسب هذا القول الي بعض اكابر اهل الكشف كالشيخ محي الدين
ابن العربي رضي الله تعالى عنه وهو مكذوب عليه وان وجد في
شيء من كتبه فمدسوس عليه كما دس عليه بعض اشيا هو بري منها
كما ذكره بعض المحققين ممن مارس كتبه ومما يدل علي ذلك انه نص
في مواضع عديدة من كتبه على الرد علي من قال ذلك يزيح بها اي بتلك السفارة
عللهم اي علل ذوي الالباب واعتذاراتهم اذ لولا الرسالة لقالوا اعتذارا
كما حكى عنهم سبحانه ربنا لولا ارسلت الينا رسولا فنتبع اياتك ونكون
علينا من المومنين فيما قصرت عنه عقولهم من مصالح الدنيا والاخرة
وهي الاحكام الشرعية ومن ههنا قال اهل السنة لا حكم الا الله تعالى
ونفوا الحسن والقبح العقليين وقالوا لا حسن الا ما حسنه الشرع
ولا قبح الا ما قبحه وقد عرفت معني الرسول والنبي في صدر الكتاب
فلا حاجة هنا الي اعادته حكمة اي مصلحة وعاقبة حميدة من عطف
الخاص على العام وفي هذا اي قوله وفي ارسال الرسل حكمة اشارة
الي ان الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل
بمعني ان قضية الحكمة من اضافة الاعم الى الاخص اي القضية
التي هي الحكمة وهي كون الافعال واقعة على ما ينبغي تقتضيه اي الارسال
لما فيه من الحكم والمصالح وحاصله مع الايضاح ان وجود الحكمة
يتوقف على وجود المصلحة اذ لا تتم الحكمة بدونها فالارسال لكونه
مصلحة واجب للحكمة اذ لا تتم بدونه ولا يلزم من ذلك ان يجب
على الله تعالي اذ لا يجب عليه سبحانه وتعالى رعاية الحكمة بان تكون باعثة

له على ذلك حتى يجب عليه فعل مقتضاها وليس بممتنع اى مستحيل
عطف على واجب كما زعمت السمنية نسبة الي سمن اسم صنم فرقة من
اهل الهند والبراهمة جمع من الهند نسبوا الى برهام صاحبهم
وقيل الى برهمن وهو اسم لاكبر اصنامهم فمنعت الفرقتان الرسالة
زاعمين انه لا يمكن المرسل ان يعرف ان من قال له ارسلتك
هو الله تعالي لاحتمال انه من الجن ورد بان الله تعالى يجوز ان
يخلق في المرسل علما ضروريا بذلك بحيث لا يمكن ان يتشكك في ان من
قال له ذلك هو الله تعالي ويخلق على يديه من الخوارق التي لا تصدر
الا عن الله تعالى ولا يمكن صدورها عن غيره ما تتعين نبوته وتوقف
في نسبة ذلك الي البراهمة بان المشهور من مذهبهم انهم لا
يحيلون الارسال بل قد اعترف قوم منهم بنبوة ادم وقوم
بنبوة ابرهيم وانما يزعمون ان في العقل مندوحة عن الارسال
زاعمين ان الحكم الذي ياتي به الرسول ان كان مخالفا لحكم
العقل يرد وان كان موافقا له فلا حاجة اليه ورد بان الشرايع
تقضي على العقول بمجيئها في الاكثر من احكامها من وراء
العقول لقصور العقول عن ادراك ذلك وقيل في الاعتذار
عن الشارح لعله اراد بما نقله عنهم من الامتناع عدم الوقوع
في المعظم تعبيرا عن اللازم بالملزوم ولا بممكن يستوي طرفاه
اي وجوده وعدمه وموضع الرد على هذا قوله وفي ارسال الرسل
حكمة لافادته ان الارسال واجب للحكمة فينتفي الامكان
المذكور كما ذهب اليه بعض المتكلمين يعني الاشاعرة فان افعاله
تعالى عندهم غير معللة بالعلل والاعراض ولا يطلبون لها لمية
لا يسال عما يفعل فالارسال عندهم بمجرد تعلق ارادة الله تعالى
بذلك وان كان لا يخلو عن حكمة ثم اشار الي وقوع الارسال
بعد اشارته الي انه موجب الحكمة من غير تعرض لوقوعه
ولا عدمه وفايدته هو المشار اليه بقوله مبشرين ومنذرين
الخ وطريق ثبوته بقوله وايدهم بالمعجزات الخ وتعيين بعض

من بعثت رسالته بقوله واول الانبيا ادم واخرهم محمد صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين **فقال وقد ارسل الله تعالى رسلا**
من البشر يعني ان رسل الله تعالى الى الامم لا يكونون الا من البشر
واما رسل الله تعالى مطلقا فقد يكونون [illegible] وقد يكونون
من الملايكة فالرسل في كلام المص بمعنى الرسول المعترف بانه
انسان اوحي اليه بشرع الخ واما قوله **الى البشر** يجري على الغالب
لان بعض الرسل ونبينا صلى الله عليه وسلم قد ارسل الي الجن ايضا
بالاتفاق والي الملايكه ايضا على قول هو الصحيح عند جماعة من اهل العلم
وقد في قوله وقد ارسل للتوقع يدل على ان السامع كان متوقعا لهذا
الجواب **مبشرين لاهل الايمان والطاعة** من عطف العام على
الخاص وقوله **بالجنة والثواب** من عطف الحال على المحل لان الجنة
دار الثواب كما ان النار دار العقاب فعطف العقاب عليها من عطف
الحال على المحل ايضا ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة وعطف
العقاب على النار من عطف العام على الخاص لشمول الثواب للتقربيات
الالهية واللطايف الربانية في الدنيا والاخرة وشمول العقاب
لضد ذلك ويحتمل ان يكون عطف الثواب على الجنة والعقاب على
النار من قبيل اللف والنشر المرتب فتكون الجنة جزا الايمان والثواب
جزا الاعمال وتكون النار جزا الكفر والعقاب جزا العصيان
لكنه مخالف لكلام العز بن عبد السلام كما نقله عنه ابن الحاجب
ان جزا الايمان ليس الجنة بل المعارف اللدنيه لان جزا الشي
من الكريم خصوصا من اكرم الاكرمين لابد وان يكون مثله او
افضل منه والايمان يجل عن مقابلة الجنة الا ان يقال لا يلزم من
تبشير اهل الايمان بالجنة ان تكون جزا الايمان ودفع بان تعليق
الحكم بالوصف يشعر بالعليه ويمكن ان يقال الجنة لكونها محل
النظر الي وجه الله الكريم ومحل الترقي في المعارف اللدنيه وارخا
الستور ودوام الحضور تليق بان تكون جزا الايمان من الكريم
المنان **ومنذرين لاهل الكفر والعصيان بالنار والعقاب**

فان

يكونون من البشر

١٥٨

فان ذلك اي ما يقع به التبشير والانذار **مما لا طريق للعقل اليه**
قيل فيه اشعار بان العقل قد يهتدي لي بعض الافعال
كما هو راي علما ما ورا النهر لا كما قاله الاشعرية من ان العقل
متروك هناك راسا وقد بنى الشارح في هذا الكتاب كلامه
على مذهب علما ما ورا النهر في كثير من المواضع متابعة للمص فليتنبه
له انتهي ولك ان تقول ان الشارح انما احترز عن التبعيضيه في
قوله مما الخ عما يدركه العقل اتفاقا كالحسن والقبح بمعنى ملايمة
الطبع ومنافرته كحسن الحلو وقبح المر وبمعنى صفة الكمال والنقص
كحسن العلم وقبح الجهل **وان كان** مما للعقل اليه طريق فربما **فيا نظار**
دقيقه عليه لا كشفيه لعدم افتقارها الى العقل **لا يتيسر** تلك الانظار
الا لواحد من اذكيا العصر وجنابة **بعد واحد** في عصر او عصران حصلت
الهداية وحقت العناية **ومبينين للناس ما يحتاجون اليه**
من امور الدنيا والدين فانه تعالى خلق الجنة والنار تفسير
مبشرين ومنذرين **واعد فيهما الثواب والعقاب** وفي التعبير
بالماضي اشارة الى ما مر من انهما مخلوقتان اليوم **وتفاصيل**
احوالهما اي الثواب والعقاب بحسب خصوصيات الطاعات
والمعاصي حيث رتب على كثير من الطاعات ثواب خاص بكل فرد
منها وعلى كثير من المعاصي عقاب خاص لذلك **وطريق الوصول**
الى الاول من اضافة السبب الى المسبب اي الطريق التي هي
سبب الوصول الي الاول الذي هو الثواب وتلك الطريق هي
الايمان والاعمال الصالحة **وطريق الاحتراز عن الثاني**
وهو العقاب وطريقة اجتناب الكفر والمعاصي **مما لا يستقل به**
العقل خبر تفاصيل وما عطف عليه وقوله مما لا يستقل به
العقل اي وان كان فيه انظار دقيقه على طبق ما مر ثم اشار
الي تفسير قوله مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور
الدنيا بقوله **وكذا خلق تعالى الاجسام النافعة والضارة**
يحتمل ان يريد بالنافعة الحلال وبالضار المحرمات كالميتة ويحتمل

ان يريد النفع والضرر الطبيين كالاجسام النافعة لشفا الامراض
والاجسام الضارة للابدان كذوات السموم والاقرب كما قال بعض
المحققين الاول لان الرسل وان بينوا الثاني لكن ليس رسالتهم
بصدده ولقايل ان يقول الاولي ارادة القسمين لان بيان الثاني
لكونه من قبيل النصيحة لعباد الله مقصود لهم بالذات لقصور العقول
والحواس عن ادراكه كالاول كما اشار اليه بقوله **ولم يجعل للعقول**
والحواس الاستقلال بمعرفتها اي النوعين ثم اشار الي بيان
كونهم مبينين للناس ما يحتاجون اليه من امور الدين بقوله **وكذا**
جعل القضايا الاصطلاحيات **منها ما هي ممكنات** بان يكون
المحكوم به فيها امر الممكنات لا طريق للعقل الي الجزم باحد جانبيه من
الوقوع وعدمه نحو الميت مسؤل في قبره وان البعث حق وان الله تعالي
خلق صراطا صفته كذا وكذا ويمر عليه اهل الجنة على صفات مختلفة
بحسب اعمالهم واحوالهم وتزل به اقدام اهل النار ونحو الصلوات الخمس
واجبة وصوم رمضان واجب وهكذا فان العقل لو خلي ونفسه لم
يجزم بوقوع احد الجانبين من كل من تلك القضايا ولا بعدم وقوعه بل خطه
الحكم بامكان كل من الجانبين حتى يرد بتعيين الوقوع **ومنها ما هي واجبات**
عقلية بان يحكم العقل بوجوب المحكوم به فيها واستحالة تخلفه اذا لاحظ
البراهين والادلة القطعية نحو الله واحد الله خالق كل شي ليس الله
في مكان وهكذا **او ممتنعات** عند العقل بان يحكم باستحالة
المحكوم به فيها اذا وقف على البراهين القطعية كالقضايا
التي مضمونها التشريك والولدية والجسمية والمكان ونحو ذلك
مما دلت البراهين العقلية القطعية على استحالته عليه تعالى
لا تظهر تلك القضايا باقسامها **للعقل الا بعد نظر دايم** اي
طويل **وبحث كامل** اي تام **بحيث لو اشتغل الانسان به** اي
بما ذكر من النظر الدايم والبحث الكامل **لتعطل اكثر مصالحه فكان**
من فضل الله تعالي ورحمته ارسال الرسل لبيان ذلك
قيل ويفهم من هذا ان التقليد في العقايد جايز وهي مسيلة

لا طريق الى الجزم باحد جانبيه صح

ذات

ذات خلاف وفيه نظر لان الاخذ عن الانبيا فيما جاوا به عن الله تعالى
ليس من التقليد في شي لان تاييدهم بالمعجزات الباهرات المصدق لهم فيما
جاوا به من النبوة والرسالة مصدق لهم في جميع ما جاوا به عن الله
تعالي قطعا فاذا اخبر احدهم عن الله سبحانه وتعالى بامر يقال هذا
خبر من ثبتت رسالته بالمعجز وكل خبر هذا شانه فهو صادق ومضمونه
للواقع مطابق فهذا صادق ولا يخفى ان ذلك ليس من قبيل التقليد في
شي وقد صرح بذلك البيضاوي في تفسيره وغيره وقوله فكان من فضل
الله تعالى ورحمته اي على جميع العباد برهم وفاجرهم مومنهم وكافرهم
ارسال الرسل لان الرسل قد بينوا للجميع طريق الهدي وطريق الردي
وتوضيحه ان الاحكام لما كانت ثابتة في نفسها كان الغرض من الارسال
بيانها واظهارها فيكون الارسال رحمة محضة بالنسبة الي المكذب
والمصدق وان لم ينتفع المكذب بذلك كمن بين لقوم سفر
قد عن لهم طريقان احدهما طريق مسلوك موصل الي ما هو مقصدهم ومطلوب
والاخر طريق ضلال وهلاك فان هذا التبيين عطف عليهم وارشاد
لهم وسبب لفلاح من اتبع طريق الهدي لا لهلاك من سلك طريق الردي
بل زاجر عنه فلا حاجة الي ما يقال من ان معنى كونه صلى الله عليه وسلم
رحمة للكفار هو مجرد امنهم من مثل الخسف والاستيصال ذكر معناه
الكستلي وهذا موافق لظاهر الاية المشار اليها بقوله **كما قال الله تعالى**
وما ارسلناك الا رحمة للعالمين وايدهم اي الانبيا اي قواهم
بالمعجزات الناقضات اي الحالات **للعادات** الهادمات لها وهي
جمع معجزة اي مظهرة للعجز والتا للمبالغة كعلامة ذكر هذا
اعني قوله جمع معجزة مع ظهوره ليتوصل به الي تعريف المعجزة لان التعريف
للمفرد لدلالته على الماهية **وهي امر** اي فعل لله تعالي او ما يقوم مقامه
من ترك له تعالي فالاول كشق القمر وفلق البحر والثاني كترك
قيام قوم قال لهم رسولهم اية صدقي ان يترك الله تعالي
قيامكم في هذا اليوم ويسلب قدرتكم عليه واشترط كون الفعل
وما يقوم مقامه من الترك لله تعالى ليتصور كونه تصديقا

منه تعالى ويفهم اسناده الى الله تعالى من ان كل ما يظهر ويحدث من اجزاء
العالم محدثه هو الله تعالى **يظهر بخلاف** اى مكتسبا بخلاف **العادة**
وهي تكرر الشئ دايما او غالبا على نهج واحد اما الموافق للعادة كطلوع
الشمس كل يوم فلا اعجاز فيه **على يد مدعى النبوة** في ضمن الرسالة اذ
الكلام في تاييد الرسل واشترط في مفهوم المعجزة كونها على يدي
مدعي النبوة ليعلم انها تصديق له في دعواه **عند تحدي المنكرين**
اي طلبه منهم المعارضة لما جاء به شاهدا لدعواه واشار بقوله
عند الى انه يشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مقارنة للدعوى
اذ لا شهادة قبل والتاخر عنها بزمان متطاول انه التكذيب واما
التاخر عنها بزمان يسير ففي حكم العدم فلا اعتبار به فكانها
لم تخرج به عن المقارنة واشار بالتحدي الى انه يشترط في مفهوم المعجزة
ان تكون موافقة للدعوى اذ المخالف لا يعد تصديقا كشق الجبل بعد
دعوى فلق البحر وان لا يكون الامر الخارق مكذبا له كما اذا قال معجزتي
نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه فانه ادل على كذبه من صدقه
ووجه الاشارة بالتحدي الى هذين الشرطين ان التحدي كما عرفت
طلب المعارضة لما جاء به شاهدا ولا شهادة بدون الموافقة
للدعوى وعدم التكذيب فيها **على وجه** متعلق بتظهر
اي يشترط في مفهوم المعجزة ان تكون مشتملة على وجه **يعجز**
المنكرين عن الاتيان بمثله بان يتعذر معارضتها
اذ لا اعجاز بدون ذلك فعلم انه يشترط في مفهوم المعجزة سبعة
امور تضمن هذا التعريف الاشارة اليها الاول ان تكون فعل الله
تعالى او ما يقوم مقامه من الترك كما مر الثاني ان تكون خارقة
للعادة الثالث ان تكون ظهورها على يدي مدعي النبوة الرابع
ان تكون مقارنة للدعوى الخامس ان تكون موافقة لها
السادس ان لا تكون مكذبة لمن ظهرت على يده السابع ان يتعذر
معارضتها وقد عرفت وجه الاشارة في التعريف الى جميع ذلك
وذلك التاييد **لانه** اي الشان **لولا التاييد بالمعجزة لما وجب**

قبول قوله لادعائه امرا على خلاف الاصل من غير دليل **ولما بان**
اي تميز **الصادق في دعوى الرسالة عن الكاذب فيها وعند**
ظهور المعجزة يحصل الجزم اي اليقين **بصدقه** اي مدعي النبوة
بطريق جري العادة بان الله تعالى خلق العلم بالصدق
عقيب ظهور المعجزة وان كان عدم خلق العلم ممكنا في
نفسه هذا امبالغة على خلق العلم وحاصله ان عدم خلق
العلم وان كان ممكنا في نفسه الا انه ممتنع بالنظر الى جريان
عادة الله تعالى بخلق العلم الذي هو نقيضه واورد عليه
ان ظاهر كلامه يشعر بان العادة المفيدة للعلم بصدق
النبوة عند ظهور المعجزة هي عادة الله تعالى الجارية بخلق
العلم عند ذلك الظهور وذلك باطل والا لزم ان تكون
جميع العلوم المنسوبة الى الاسباب الثلاثة التي هي الحواس السليمة
والخبر الصادق والعقل عادية عندنا لان الله تعالى يخلق
جميع تلك العلوم عند كل من تلك الاسباب بل الحق ان العادة
الخاصية لحصول العلم بصدق النبوة عند مشاهدة
المعجزة هي العادة المطردة المستمرة بان الله تعالى لا يخلق
المعجزة الا على يد الصادق فخلقها على يد الكاذب وان كان
ممكنا عقلا لكنه مستحيل عادة وبهذا امتنع قول المبطل بمنع
حصول العلم الضروري عند خلق المعجزة لامكان خلقها
على يد الكاذب ووجه الاندفاع ان ذلك وان امكن عقلا
لكنه ممتنع عادة **وذلك كما اذا ادعى احد بمحضر من جماعة**
انه رسول هذا الملك اليهم ثم قال للملك ان كنت صادقا
فخالف عادتك وقم من مكانك ثلاث مرات ففعل
الملك ذلك القيام **يحصل** جواب اذا **للجماعة علم** لا ظني
ضروري لا نظري **عادي** لا حسي **بصدقه** اي ذلك الاحد
في مقالته فان كان الكذب من ذلك الاحد **ممكنا في نفسه**
فان قيل فكيف يحصل العلم الضروري القطعي مع امكان

الكذب اجيب بان امكان الكذب ليس بمعنى انه يحتمل وجوده
بل بمعنى مجرد التجويز العقلي بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه
لم يحكم باستحالته والامكان بهذا المعنى لا ينافي حصول العلم
القطعي نظر العادة الله التي لا تتبدل وسنته التي لا تتحول
وهذا معنى قوله فان الامكان الذاتي بمعنى التجويز العقلي لا ينافي
حصول العلم القطعي كعلمنا بان جبل احد في حال غيبتنا عنه
لم ينقلب ذهبا مع امكانه في نفسه عقلا اذ لا يلزم من
انقلابه ذهبا محال مع انا نعلم قطعا بطريق العادة المستمرة
بقاه على حجريته فان الانقلاب لم يحصل قط وان كان ممكنا
في نفسه بمعنى ان العقل لو خلي ونفسه لم يحكم باستحالته
لا بمعنى انه يحتمل وجوده لاحالة العادة ذلك فكذا ههنا
يحصل العلم بصدقه بموجب العادة اي بايجاب العادة الصدق
لانها احد طرق العلم كالحس ولا يقدح في ذلك العلم امكان
كون المعجزة من غير الله تعالى او كونها لا لغرض التصديق
او لكونها لتصديق الكاذب هذه اشكالات ثلاثة تندفع بما
تقدم تقرير الاول انه كيف يحصل العلم الضروري القطعي
بالصدق مع امكان كون المعجزة من غير الله تعالى بان يخلق
فيمن ظهرت على يده قدرة على ايجادها وتقرير الثاني انه
كيف يحصل العلم المذكور بالصدق مع امكان كون المعجزة
لا لغرض التصديق اي تصديق الله سبحانه وتعالى لمن ظهرت على
يديه بان كانت لغير غرض اصلا او لغرض التضليل اي تضليل
العباد وتقرير الثالث انه كيف يحصل ذلك العلم بالصدق
مع امكان ان يخلق الله المعجزة لتصديق الكاذب والجواب
ما قد عرفت من ان الامكان في كل مما ذكر بمعنى التجويز
العقلي لا ينافي حصول العلم الضروري المستند الى عادة
الله المطردة المستمرة بان المعجزة منه سبحانه لا من غيره
وبانه لم يخلق المعجزة قط لغرض التضليل بل لغرض التصديق وبانه

الضروري م

القطعي ح

لم

لم يخلق المعجزة قط لتصديق الكاذب بل لتصديق الصادق وهذا
العلم لكونه حاصلا بالضرورة لا يقدح فيه شيء من الاحتمالات
العقلية والشبهات الوهمية وبهذا الجواب اندفعت الاشكالات
الثلاثة وغيرها وهو ما اشار اليه بقوله الى اي مرتقيا الى غير ذلك
كامكان استناد راجه وغيره من الاحتمالات بمعنى الامكانات
العقلية كما لا يقدح ما مصدرية اي كعدم القدح في العلم
الضروري الحسي وحاصله تنظير العلم الضروري العادي
بالعلم الضروري الحسي في عدم القدح والباء في قوله بحرارة النار
متعلقة بالعلم وقوله عدم امكان الحرارة فاعل لا يقدح وتوضيحه
انا نعلم بالحرارة علما ضروريا بسبب الاحساس باللامسة مع
عدم امكان الحرارة في نفسه بمعنى ان العقل لو فرض تحقق
ذلك العدم لم يلزم منه محال واللام في قوله للنار متعلقة بامكان
او بعدم او الحرارة ولما كان الامكان مطلق مراد به الاحتمال
والاحتمال ينافي القطع قال بمعنى انه اي الشان لو فرض
عدمها اي الحرارة لم يلزم منه محال لذاته عدم
الحرارة بل لما دل عليه دليل الحس واول الانبيا ادم
واخرهم محمد عليهم الصلاة والسلام اما نبوة ادم اي
اما ثبوت نبوته فبالكتاب الدال على انه قد امر بالبناء
للمفعول اي امره الله تعالى بقوله اسكن انت وزوجك الجنة
ونهي بالبنا للمفعول ايضا اي نهاه الله تعالى بقوله ولا تقربا هذه
الشجرة مع القطع بانه لم يكن في زمنه نبي اخر حتى يبلغه الامر
والنهي اذ هو ابو البشر فهو اي امره ونهيه بالوحي على لسان الملك
لا غير وفيه ان الوحي اللازم للامر والنهي من غير واسطة نبي اخر
لا يستلزم النبوة لجواز ان يكون بالالهام الذي هو القا معنى في
القلب بطريق الفيض وباسماع الكلام في المنام كما في قوله تعالى
واوحينا الى ام موسى الاية فان المراد بالوحي هنا كما نص عليه
في التفسير هو اسماع الكلام في المنام او وحيا لالهام وكلاهما

انما عدل عن قوله واول الرسل الى قوله واول الانبيا لان الرسول والنبي متحدان عند الماتن وتبعه الشارح لما ... فيما اتى ... كانوا كلهم ... عشرون ... الف واربعة ... وثلاثة ... ثلاثمائة ... عدد الانبياء ... عدد الرسل ... عليه ... واربعة عشر ... وخمسة ... عدد اهل بدر ... عدد ... وقد يجاب ... الرسل ... لكان ... لسبق احد ... لكان ربما يتوهم ان احدا اسبق ... كذا لاستاذي تامل من تقرير الاستاذ الوالد

لايستلزم النبوة واجيب بان ذلك خلاف المفهوم من الكتاب
العزيز اذ المفهوم منه في حق ادم عليه الصلاة والسلام هو اسماع
الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال تعالى واذ قلنا يا ادم
اسكن الاية وهو المسمى بالوحي الظاهر والوحي المتلو وهذا لم
يثبت لغير الانبيا بل ربما جعل من خواص الرسل واما الالهام واسماع
الكلام في المنام فغير مختص بالانبيا قطعا وانت خبير
بان هذا الاستدلال امر ظاهري والمطلوب في المسايل العلمية
هو الادلة القطعية فالعمدة في ذلك على الاجماع لكونه من الادلة
القطعيه كما اشار الي ذلك بقوله **وكذا السنة والاجماع فانكار
نبوته** بنا **على ما نقل عن البعض يكون كفرا** اذ لا بد في الايمان
من الايمان بجميع الانبيا والمرسلين وقد علمت نبوة ادم عليه الصلاة
والسلام من الدين بالضرورة **واما نبوة محمد عليه** الصلاة **والسلام**
فلانه ادعى النبوة واظهر المعجزة اما دعوى النبوة مع الرسالة
فقد علم ذكر الضمير العايد على الدعوى بتاويل الادعا **بالتواتر**
وهو من اسباب العلم كما مر في صدر الكتاب واما اظهار المعجزة
فلوجهين اي فثابت لوجهين **احدهما انه اظهر كلام الله تعالى**
المنقول الينا عنه صلى الله عليه وسلم بطريق التواتر **وتحدى
به البلغا** اي طلب من البلغا المعارضة بمثله بل بما قصر
سورة منه **مع كمال بلاغتهم فعجزوا عن معارضة اقصر
سورة منه** عطف على فتحدى والمعارضة الاتيان بالمثل
مع تهالكهم اي اهلاكهم انفسهم **على ذلك** اي على معارضة
اقصر سورة منه لشغفهم بالبلاغة وفيه دفع لما قد يقال
انهم لم يعجزوا عن المعارضة حقيقة بل اعرضوا عنها
مع القدرة ولو شاوا لعارضوا **حتى خاطروا** وغاية
بعجزوا اي ارتقوا في العجز عن المعارضة الي ان
خاطروا **بمهجهم** جمع مهجة وهي النفس **واعرضوا عجزا
عن المعارضة** وهو تفسير خاطروا ولا يخفى ان الاعراض

عن

١٦٢

عن المعارضه **بالحروف الى المقارعة بالسيوف** المودي
الى اتلاف المهج مع شدة الاشتياق الى المعارضه تكذيبا للعدو
في دعواه وشغفا بالبلاغة ونيل غاية العجز فان قيل من الجايز
انهم اتوا بالمعارضه ولم تنقل اجيب بان ذلك محال
عادة لان الدواعي تتوفر في ذلك على النقل كما اشار الى
ذلك بقوله **ولم ينقل عن احد منهم مع توفر الدواعي**
اي البواعث على نقل ذلك متواترا **الاتيان بشي مما يدانيه**
اي يقاربه فضلا عما يساويه ويضاهيه **فدل ذلك**
المذكور من الاظهار والتحدي والعجز **قطعا على انه** اي المظهر
من عند الله تعالى وعلم به عطف على دل وهو من عطف
المسبب على السبب اي وعلم من الدلالة المذكورة **صدق
دعوى النبي عليه** الصلاة **والسلام علما عاديا لا يقدح فيه
شي من الاحتمالات** اي الامكانات **العقلية** لما علمت من ان
هذه الحصوله بالضرورة عند مشاهدة المعجزة لا يقدح
فيه شي مما ذكرنا **على ما هو شان ساير العلوم العادية**
وثانيهما اي ثاني الوجهين المستدل بهما على اظهار المعجزة
انه عليه الصلاة والسلام **نقل عنه من الامور الخارقة للعادة**
بيان **ما بلغ** قدم عليه للاهتمام **القدر المشترك منه** فاعل
بلغ وفسر القدر المشترك بقوله **اعني ظهور المعجزة**
حد التواتر اي مرتبة التواتر مفعول بلغ **وان كانت
تفاصيلها** اي تفاصيل الامور الخارقة مثل تسبيح الحصا
وتكثير الطعام وسعي الشجر وانشقاق القمر وغير ذلك
مما لا يكاد يحصى نقل **احادا** اي بطريق الاحاد لا بطريق
التواتر ويكفي في ثبوت الاعجاز قطعا تواتر ذلك المعنى
الكلي المشترك بين تلك التفاصيل **كشجاعة علي رضي الله
عنه وجود حاتم** فان القدر المشترك من الجزئيات الدالة
على شجاعة علي وجود حاتم قد يبلغ حد التواتر وان كانت

تلك الجزئيات والتفاصيل احادًا وهي اي الامور الخارقه المنقولة
عنه عليه الصلاة والسلام التي بلغ القدر المشترك بينها حد التواتر
مذكورة في كتب السير اي سيره عليه الصلاة والسلام وقد يستدل
ارباب البصاير اي العارفون بالله تعالى وهم السادة الصوفيه وهم
وان كانوا مستغنين عن الاستدلال بالكشف الصحيح والعلم الضروري
الحاصل بالالهام لكن يستدلون على ذلك تعريفا للغير وايضا
فلان الكشف والالهام مع اختصاصهما بالخواص قد لا يحصلان من اول
الامر بل بعد الوقوف على الادلة النقلية اليقينية على انه لا يمكن
الاستقلال بمعرفة ما جات به الرسل من غير طريق الرسل كما هو
مقرر في علم الكلام وفي قد اشعار بان الاستدلال بذلك قليل
بالاضافة الي ما قبلها على نبوته صلى الله عليه وسلم بوجهين احدهما
الاستدلال بالاحوال والاخلاق كما اشار الي ذلك بقوله ما تواتر
من احواله قبل النبوة وحال الدعوة وبعد تمامها واخلاقه
العظيمه عطف على احواله وهذا وما بعده الى قوله
وثباته لدى الاهوال تفصيل لاحواله وتفسير لها واخلاقه العظيمه
المشار اليها بقوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم كالحلم والصبر عند
الشدايد والعفو عند القدرة الى غير ذلك مما اشتمل عليه القران
العظيم ولهذا قالت الصديقة بنت الصديق رضي الله تعالى عنهما
كان خلقه صلى الله عليه وسلم القران واحكامه اي قضاياه
الحكميه اي المحكمه المتقنة الواقعة على ما ينبغي كتحليل
الطيبات وتحريم الخبايث واقدامه في الحروب على الاعدا
حيث اي حين تحجم اي تدبر الابطال من شدة الاهوال
كما في يوم حنين واشار الى بيان الداعي الى الاقدام بقوله
ووثوقه بعصمة الله تعالى اي بوعد الله عز وجل له بالعصمه
بقوله والله يعصمك من الناس اي يمنعك من الناس وكيدهم
فلا يقدرون على الوصول اليك بسوء في جميع الاحوال
وثباته على حالة من الوقار والسكينة الي غير ذلك لدى الاهوال

التي من شانها ان تضطرب العقلا لديها وكان صلى الله عليه وسلم
ملازما لهذه الاحوال وترقى فيها الي جبلته وهو معنى قوله
بحيث لم تجد اي بسبب اعداوه مع شدة عداوتهم
وشدة حرصهم اي رغبتهم على الطعن اي القدح اعداوه
فيه مطعنا مكان طعن وهو مفعول لم تجد ولا اي القدح
فيه سبيلا عطف على مطعنا ثم اشار الى بيان وجه الاستدلال
بهذا الوجه بقوله فان العقل يجزم اي يقطع يقينا عادة
بامتناع اي استحالة اجتماع هذه الامور في غير الانبيا
وان يجمع عطف على اجتماع اي ويجزم بامتناع ان يجمع
الله تعالى هذه الكمالات والشيم العظيمة في حق من يعلم
انه يفتري اي يكذب عمدا عليه ثم يمهله بالنصب عطفا
على يجمع ثلاثا وعشرين سنه ثم يظهر دينه على ساير
الاديان وينصره على اعدايه كما جرت سنته بذلك في ساير
رسله على ما اشار اليه بقوله تعالى ولقد سبقت كلمتنا
لعبادنا المرسلين انهم لهم المنصورون وان جندنا لهم الغالبون
فان الدولة والعاقبة الحميدة لهم في الدنيا والاخرة ويحيي
اثاره بعد موته الى يوم القيمة وحاصل هذا الوجه الاستدلال
على نبوته صلى الله عليه وسلم بجموع الكمالات فان هذه الكمالات
لو سلم حصول كل منها لغير نبي فلا شبهة في امتناع اجتماعها
في غير النبي مطلقا فضلا عمن هو مفتر على الله تعالى وثانيهما
اي وثاني وجهي اهل البصاير وهو الاستدلال بالعلوم
الخارقه للعاده انه صلى الله عليه وسلم ادعى ذلك الامر
العظيم وهو انه رسول الله الى الثقلين كافة باتفاق والى
الملايكة ايضا على احد القولين بين اظهر قوم لا كتاب لهم
ولا حكمة معهم والحكمة هي علم الشرايع والاحكام وكل كلام
وافق الحق وبين لهم الكتاب اي القران والحكمة اي السنه
وعلمهم الاحكام الاصليه والفرعية فقوله والشرايع عطف

تفسير ويحتمل ان يريد بالاحكام الاصلية وبالشرايع الاحكام الفرعيه
وهو وان كان حملا للعام على بعض افراده الا انه الاصل في العطف
لان الاصل فيه التغاير وعدم دخول المعطوف في المعطوف
عليه **واتم مكارم الاخلاق** بالارشاد اليها ببيان فضلها
وما رتب الله تعالى عليها من المدح عاجلا والثواب اجلا
ومكارم الاخلاق كالحلم عند الغضب والصبر عند الشدايد
والعفو عن قدرة والزهد في الدنيا والرغبة فيما عند
الله **واكمل كثيرا من الناس** بما افاضه عليهم من نور الهدى
وقوله كثيرا من الناس اي من الصحابة والتابعين لهم باحسان الى
يوم القيمه **في الفضايل العلمية** فصاروا ايمة يقتدى
بهم واعلاما يهتدى بهم **وفي الفضايل العملية** بالارشاد
اليها **ونورا للعالم** اي ما سوى الله **بالايمان والعمل الصالح** بالارشاد
اليها **واظهر الله تعالى دينه على الدين** اي جنس الدين **كله**
وهو ما عدا دينه من الاديان كلها **كما وعده** بقوله
تعالى ليظهره على الدين كله **ولا معنى للنبوة** اي لصفات المتصف
بالنبوة **والرسالة سوى ذلك** المذكور من انه نبي لمن ذكر
الكتاب والسنة الى قوله كما وعد وحاصل هذا الوجه
انا لما بحثنا عن صفات النبوة والرسالة وجدناها لا تخرج
عن هذه الصفات التي هي بعض صفاته صلى الله عليه وسلم فحكمنا
بنبوته ورسالته وصدق دعواه قطعا ولما كان قوله واخرهم
محمد صلى الله عليه وسلم يتضمن امرين انه من الانبيا وانه اخرهم
واثبت الاول شرع في اثبات الثاني بقوله **واذا ثبتت نبوته**
بالادلة المذكورة **وقد دل كلامه** صلى الله عليه وسلم **وكلام الله**
تعالى **المنزل عليه** صلى الله عليه وسلم **على انه خاتم النبيين**
وانه مبعوث الى كافة الناس اعترض هذا التركيب بان
كافة ملازمة للنصب على الحال في كلام العرب وقد استعمله
المصنف كما ترى **واجيب** بمنع الملازمة حتى ان الزمخشري

اورد

اورد هذا التركيب في خطبة المفصل وفيه نظر فان الاعتراض
وارد على الزمخشري ايضا **بل الى الجن والانس** لم يقل والملايكة
اما ميلا الى القول بانهم منفكون عن شرعه واما اقتصارا
على المتفق عليه **ثبت انه اخر الانبيا وان نبوته لا تختص
بالعرب كما زعم بعض النصارى** وطايفة من اليهود
ويسمون العيسوية نسبة الى ابي عيسى الاصفهاني **فان قيل**
كيف يكون اخر الانبيا مع انه **قد ورد في الحديث نزول عيسى عليه**
الصلاة **والسلام بعده** وهو نبي رسول باتفاق **قلنا نعم ورد ذلك**
لكنه يتابع محمدا عليه الصلاة **والسلام** على شريعته فهو بعد نزوله
واحد من امته وليس مستقلا بشريعة **لان شريعته** عليه الصلاة
والسلام **قد نسخت** في حقه وحق امته بعبثة نبينا صلى الله عليه وسلم
ولا يكون اليه وحي ونصب احكام اي فلا يكون له وحي بنصب
احكام او فلا يكون له وحي باسماع الكلام المتلو فلا ينافي ما ورد
في الحديث من ان الله تعالى يوحي اليه باخراج ياجوج وماجوج
كما ورد في الصحيح والمراد بقوله ونصب احكام نصبها على وجه الاستقلال
كما علم مما تقرر **فلا ينافي** ان يكون له نصب احكام باجتهاد في
الشريعة المحمدية لان ذلك من وظيفة المجتهد من احاد الامة
فضلا عنه **فان قيل** قد ورد في الحديث انه يضع الجزية
اجيب بان وضعها في ذلك الزمان من شرعنا لما
دلت عليه الاحاديث من انه ينسخ حكم الجزية وقت
نزول عيسى عليه الصلاة والسلام ولا يبقى الا الاسلام او السيف
وبالجملة لا يكون بعد نزوله نبيا مستقلا بشريعة **بل يكون خليفة**
لرسول الله عليه الصلاة **والسلام ثم الاصح انه يصلي بالناس ويومهم**
ويقتدي به المهدي لانه افضل فامامته اولى وقد تكلم
ببيان عددهم اي الانبيا عليهم الصلاة والسلام **في بعض الاحاديث**
بنا **على ما روي انه النبي صلى الله عليه وسلم** الصلاة والسلام
سيل عن عدد الانبيا فقال في رواية هو اي عددهم **ماية الف**

واربع وعشرون الفا وفي رواية مايتا الف واربع وعشرون الفا
والاولي يعني ان الاقتصار وان شاع بنا على هذين الخبرين لكن
الاولي ان لا يقتصر على عدد في التسمية فقد قال الله تعالى منهم
من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك ولا يومن في ذكر
العدد ان يدخل فيهم من ليس منهم ان ذكر اكثر من عددهم
في نفس الامر وهذا شرط في الدخول او يخرج منهم من هو فيهم
ان ذكر عدد اقل من عددهم في نفس الامر وهذا شرط في الخروج
يعني ان خبر الواحد جواب عما يقال كيف يكون الاولى ترك الاقتصار
مع ان الاقتصار على عدد معين جا في الحديث وتقرير الجواب انه
وان ورد في الحديث لكنه خبر واحد وخبر الواحد على تقدير
اشتماله على جميع الشرايط اي شرايط القبول في الراوي من الاسلام
والعقل والعدالة والضبط المذكورة في اصول الفقه لا يفيد
الا الظن في المتن والدلالة ولا عبرة بالظن على وجه الاحتجاج في باب
الاعتقادات احترازا عن باب العمليات فانه معتبر فيه خصوصا
اذا اشتمل خبر الواحد على اختلاف رواية وكان القول عطف على اشتمل
فكل من الاشتمال وما عطف عليه مضعف للظن موجبه اي خبر الواحد مما يفضي
الى مخالفة ظاهر الكتاب وهو اي ظاهر الكتاب ان بعض الانبيا
لم يذكر للنبي صلى الله عليه وسلم لا قبل نزول الاية ولا بعده وموجب الحديث
المذكور ان الله تعالى قد ذكر له جميع الانبيا واطلعه على تعيين عددهم
وانما قال ظاهر الكتاب لانه يحتمل ان يكون المعنى ومنهم من لم نقصص
عليك فيما مضى فلا ينافي ان يكون قصهم عليه بعد ذلك فيوافق
موجب الحديث الكتاب ويحتمل مخالفة الواقع عطف على يفضي
بين به مراد المتن بقوله ولا يومن في ذكر العدد الخ وهو اي مخالفة
الواقع وذكر الضمير بالنظر الى بعده وهو قوله عد اي اعتقاد النبي في الواقع
من غير الانبيا ان كان الواقع اكثر بان قلنا المضمون الرواية الاولى فكان
الواقع مضمون الرواية الثانية وهي رواية مايتا الف واربعة وعشرون
الفا او عد غير النبي في الواقع من الانبيا ان كان الواقع اقل بان

قلنا مضمون الرواية الثانية وكان الواقع مضمون الرواية الاولى وهي
رواية ماية الف واربعة وعشرون الفا او عد غير النبي في الواقع
من الانبيا بنا على ان اسم العدد علة لقوله يحتمل مخالفة الواقع
لا لقوله يفضي ويحتمل قوله خاص في مدلوله ضمن خاص
معنى نص فعداه بفي والا لعداه بالباء ولاجل هذا التضمين
فسره بقوله لا يحتمل الزيادة ولا النقصان وكلهم اي
الانبيا عليهم الصلاة والسلام كانوا مخبرين مبلغين عن
الله تعالى تنازعه كل من مخبرين ومبلغين المفسر لمخبرين
لان هذا اي ما ذكر من الاخبار والتبليغ المفهومين من
مخبرين ومبلغين معنى النبوة والرسالة اما الرسالة فظاهر
واما النبوة فلانها من النبا وهو الخبر لانه مخبر عن الله تعالى
لكن اورد عليه ان النبوة لا تصير في مفهومها التبليغ الا ان
يقال النبي مبلغ في الجملة او يكون الحكم بالتبليغ بالنظر للمجموع
صادقين ناصحين من النصيحة وهي الارشاد الى ما فيه
الصلاح ولا يخفى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام مرشدون
الخلق الى ما فيه صلاحهم دنيا ودينا واخرة لئلا تبطل
فايدة البعثة والرسالة علة صادقين وناصحين يعني
ان الفايدة في ارسال الرسل تبيين ما يحتاج اليه الناس
في معاشهم ومعادهم فلو لم يكونوا صادقين ناصحين لم
يحصل تلك الفايدة اما على تقدير عدم الصدق فظاهر
واما على تقدير عدم النصح فلانهم ربما كتموا عن الناس
بعض ما يحتاجون اليه مما فيه صلاحهم وفي هذا اي قوله
صادقين اشارة الى ان الانبيا عليهم الصلاة والسلام
معصومون عن الكذب العصمة عند اهل السنة عدم
خلق المعصية في العبد مع بقا القدرة والاختيار وعند
المعتزلة ملكة اي هيئة راسخة في النفس تمنع عن ارادة
المعاصي من الكباير وصغاير الخسة ورد بان هذا يستلزم

عدم تكليف الانبيا عليهم الصلاة والسلام بالكف عن المعصية اذ لا قدرة
لهم عليها واللازم باطل باتفاق فالملزوم مثله وقوله عن الكذب
اي مطلقا عمدا او سهوا بدليل التفصيل في قوله اما عمدا الخ **خصوصا**
اي اخص العصمة خصوصا **فيما** اي في الكذب الذي **يتعلق**
بامر اي شان **الشرايع وتبليغ الاحكام** خاص **وارشاد الامة**
عام **اما عمدا** تمييز محول عن مضاف اي اما عصمتهم عن عمد الكذب
فبالاجماع اي فثابتة بالاجماع من جميع الفرق الاسلامية **واما**
سهوا فعند الاكثرين من الفرق واحترز بالاكثرين عن القاضي
ابي بكر الباقلاني فانه جوز صدوره منهم سهوا وعبارة ابن
الحاجب وجوزه القاضي غلطا اي جوز وقوعه على وجه
الغلط مع اعتقاد الصدق وعلل ذلك بان المعجزة
انما دلت على امتناع وقوعه مع اعتقاد انه كذب ومنع
الخصم بطلان فايدة البعثة ودفع الايهام الموجب للنفرة
والفرق بين سهو الكذب وسهو ما سواه من الكباير غير
الكفر حيث منعه الاكثرون من الفرق وجوزوا سهو ما سوا
من الكباير المذكورة ان الكذب يودي الى ابطال فايدة
البعثة كما من بخلاف ذلك **وفي عصمتهم عن ساير** اي باقي
الذنوب وهو ما عدا الكذب بقسميه **تفصيل وهو انهم**
عليهم الصلاة والسلام **معصومون عن الكفر قبل الوحي** اي
البعثة **وبعده بالاجماع** من ساير الفرق الاسلامية ولا ينافيه
ما سيجي قريبا من ان بعض الفرق جوز الكفر تقية لان
ذلك ليس بكفر في الحقيقة بل في الصورة فلا حاجة لاستثنا
وكذا اي ومثل العصمة عن الكفر قبل الوحي وبعده العصمة **عن**
تعمد الكباير عند الجمهور خلافا للحشوية وانما الخلاف بين
الجمهور **في ان امتناعه** اي تعمد الكباير المذكورة **بدليل السمع**
او العقل واما سهوا اي واما العصمة عن سهو الكباير المذكورة
فجوزه الاكثرون من الفرق ولا يخفى عليك ان الجواز لا يستلزم

الوقوع وقد علمت ان الكلام فيما عدا الكذب لامتناعه مطلقا كما مر
واما الصغاير فيجوز عمدا عند الجمهور من الفرق اي الا ما يدل
على الخسة كما يعلم بالاولى من استثنا ذلك من سهو الصغاير **ويجوز**
سهوا بالاتفاق الا ما يدل على الخسة كسرقة لقمة والتطفيف
بحبة بان ينقص من الكيل حبة واستدرك على قوله ويجوز
سهوا بالاتفاق بقوله **لكن المحققين اشترطوا ان ينبهوا**
عليه اي على السهو **فينتهوا عنه** اي عن السهو **هذا كله بعد الوحي**
اذ الكلام في عصمة الانبيا حين كونهم انبيا كما يشعر به تعليق الحكم
بالوصف وقد علمت فيما سبق امتناع الكفر مطلقا قبل الوحي
وبعده **واما قبله فلا دليل على امتناع صدور الكبيرة** فلا يمتنع
اذ انتفا الدليل مطلقا يوجب انتفا المدلول واحترز بمطلقا
عن انتفا الدليل الخاص ولا يخفى ان انتفا الدليل مطلقا عنده
لا يوجب انتفا الدليل في نفس الامر ويكفي في الدليل على
امتناعها قبل البعثة ما فيها من التنفير كما حططه المعتزلة
وطايفة من اهل السنة وقوله فلا دليل على امتناع صدور
الكبيرة يعم بظاهره الكذب بقسميه والحق منعه مطلقا
لانه يوجب النفرة كما اشار اليه **وذهبت المعتزلة الى**
امتناعها اي الكبيرة قبل الوحي **لانها توجب النفرة** اي نفرة
النفوس عنهم وعدم التعويل على اخبارهم وهو معنى قولهم
المانعة عن اتباعهم فتفوت مصلحة البعثة وكفى بهذا
دليلا على امتناع صدورها قبل الوحي فالقول بعدم الدليل
ممنوع والقايل بعدم الامتناع يقول لا نفرة بوقوعها
قبل الوحي مع قيام المعجزة الموجبة للصدق والقبول
بعده **والحق منع ما يوجب النفرة** في نفس النبي او في غيره
ومثل للثاني بقوله **كعهر الامهات** اي زناهن وللاول بقوله
والفجور اي الفسوق بارتكاب شي من الكباير **والصغاير**
الدالة على الخسة اي الدناة كسرقة لقمة والتطفيف بتمرة

خلافا للجبائي واتباعه

ووجه ايجاب الثاني للنفرة ان الانسان وان كان لا ذنب له في زنا
امه لكن الطبع ينفر عن اتباع اولاد الزنا خصوصا في امور الدين
ومنع الشيعة صدور الصغيرة والكبيرة قبل الوحي او بعده
سهوا او عمدا سوا كانت الصغيرة دالة على الخسة ام لا لكنهم جوزوا
اظهار الكفر تقية اي اتقا للهلاك لان اظهار الاسلام ح
القا النفس للتهلكة ورد بانه يفضي الى اخفا الدعوة بالكلية
اذ اولى الاوقات بالتقيه وقت الدعوة لعدم الموافق
او قلته وكثرة المخالف وشوكته وايضا منقوض بدعوة
ابرهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام في زمن نمروذ
وفرعون مع شدة خوف الهلاك ومما نقل عن الشيعة
بدون الاستثنا هو مختار امام الحرمين وارتضاه
القاضي عياض وجماعة من المتاخرين وهو كما قال بعضهم الحق
لان الله تعالى طهر طينتهم بسابق العناية كما اشار الى ذلك
الغوث سيدي علي بن وفا بقوله :

عبادك يا مولى الموالي الذين هم ۔ عبادك محفوظون حفظ الحبايب
من الذر لم يظهر بصافي ذواتهم ۔ سوى نور ذلك الماحي لجنح الغياهب
مياه صفت ذاتا وصفا وشعا ۔ وصينت عن الادراك من كل جانب

اذا تقرر هذا اي تفصيل المذاهب وبيان الحق منها فما نقل عن
الانبيا عليهم الصلاة والسلام مما يشعر بكذب كما في قول الخليل
عليه الصلاة والسلام اني كذبت ثلاث كذبات او معصية
فيما قلنا انه يمتنع عليهم عند اهل الحق او قلنا بالامتناع
من سائر الوجوه كما ذهب اليه جماعة وهو الحق فما كان
منقولا الينا بطريق الاحاد فمردود فيحمل على عدم الصحة
وان الافة في راوية وهذا مشكل بما في الصحيحين فالاولى
حمل ما فيهما على التاويل لاتفاقهما على الصحة الى ان قال
بعض المحدثين كابن الصلاح انه يمكن العلم بما فيهما
على وجه التواتر بالعرض على مسانيد الائمة فيكون حكمه

حكم

حكم التواتر المشار اليه بقوله وما كان منقولا الينا بطريق
التواتر فمصروف عن ظاهره من كل الوجوه ان امكن صرفه
عنه الى محمل اخر لا يلزم منه نسبة الذنب الى الانبيا وان
كان خلاف الظاهر جمعا بين الادلة والا فمحمول على ترك
الاولى وتسميته ذنبا من باب حسنات الابرار سيئات المقربين
مثلا قوله تعالى ووضعنا عنك وزرك الذي انقض ظهرك
يدل بظاهره على صدور الذنب المثقل للظهر من النبي
صلى الله عليه وسلم لكن يمكن حمله على غير ظاهره اذ قد يستعمل الوزر
بمعنى الثقل كما في قوله تعالى حتى تضع الحرب اوزارها اي اثقالها
فالمراد ما كان يغشاه من الغم الشديد والحزن المفرط على اصرار قومه
على تكذيبه وشركهم بالله سبحانه سلمنا ان الوزر بمعنى الذنب
لكن المراد ترك الاولى بالنسبة لما يليق بمقامه العظيم صلى الله
عليه وسلم وتسميته وزرا استعظاما له منه صلى الله عليه وسلم
من باب حسنات الابرار سيئات المقربين ويحتمل ان المراد
وزر امته كما ذكره بعض اكابر المحققين في قوله تعالى ليغفر لك
الله ما تقدم من ذنبك اي ذنوب امتك من باب الاضافة الى
المسبب لكونه كان سببا في الحكم عليه بكونه ذنبا كما افاد
ذلك سيدنا ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب
الشعراني رضي الله عنه وهذا اولى من حمله على ما قبل
البعثة المشار اليه بقوله او على كونه قبل البعثة لما علم
من انه صلى الله عليه وسلم معصوم عن الذنوب مطلقا قبل
البعثة وبعدها كبيرها وصغيرها عمدها وسهوها وكذا بقية
الانبيا عليهم الصلاة والسلام وتفصيل ذلك في الكتب
المبسوطة وافضل الانبيا محمد عليه الصلاة والسلام عبر
بالانبيا دون الرسل لكونهم اعم فيفيد افضليته على
جميع الانبيا مطابقة والمراد بالافضلية رفعة الدرجة وكثرة
الثواب لقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس ولا شك ان

خيرية الامة بحسب اي قدر **كمالهم في الدين** هذا تقرير لوجه
الدلالة يعني انه تعالى اضاف الخيرية الى الامة فيدل على
خيريتهم من حيث انهم امة اي اهل ملة ودين فان الامة في الاصل
الدين كما صرح به الاخفش في معنى الامة ولا يخفى ان خيرية
الامة من هذه الحيثية فرع كمالهم في الدين **وذلك** اي
كمالهم في الدين **تابع لكمال نبيهم الذي يتبعونه** ويتدينون
بدينه ولا فضيلته على من عداه من الانبيا لكونه اكمل في
الدين فيكون خير الانبيا كما ان امته خير الامم وهو المطلوب
والاستدلال بقوله عليه الصلاة و**السلام انا سيد ولد ادم**
ولا فخر ضعيف لانه لا يدل على كونه افضل من ادم بل من اولاده
يعني ان شرط الدليل ان يطابق الدعوى او يزيد عليها والدليل
ههنا قاصر عن الدعوى لانه لا يدل على كونه افضل من ادم
بل من اولاده وقيل عليه لا نسلم ضعف الاستدلال لظهور ان العرف
على اطلاق ولد ادم على النوع الانساني كما في ابن ادم ورد بان
ذلك لا يخرج الاستدلال عن ضعفه لعدم الدليل على جريان
هذا القول على العرف المذكور وقيل عليه ايضا ان القول
المذكور وان لم يفد افضليته على ادم منطوقا لكن يفيدها
بمفهوم الاولى لان في اولاد ادم من هو افضل منه كابرهيم وموسى
واجيب بان ذلك لا يخرج الاستدلال عن الضعف لان
ذلك مما اختلف فيه والمسايل العلمية لا تثبت الا بالادلة
القطعية **والملايكة عباد الله تعالى العاملون بامره**
بنا **على مادل عليه قوله تعالى لا يسبقونه بالقول** اي انهم
بل ينتظرون صدور امره فلا يعملون الا بامره كما دل عليه
تقديم الظرف في قوله تعالى **وهم بامره يعملون** وكونهم عبيدا
ممتثلين لامره دايما ينافي بنوتهم كما زعم بعض المشركين وبنا على
مادل عليه قوله تعالى **لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون**
اي لا يعيون ولا يملون من العبادة **لا يوصفون بذكورة**

ولا

ولا انوثة اذ لم يرد بذلك اي الذكورة والانوثة **نقل ولا دل عليه**
عقل وما زعم عبدة الاصنام من انهم بنات الله وانما عبدوا
الاصنام لزعمهم ان تلك الاصنام التي يعبدونها على صور الملايكة
وكلا الزعمين باطل وخصوصا الزعم الاول المشار اليه بقوله **محال**
باطل قال الكستلي جمع بينهما كان البطلان بالنظر الى انهم بنات والاستحالة
نظرا الى الاضافة الى الله تعالى **وافراط** اي مجاوزة الحد **في شانهم** اي
تعظيمهم **كان قول اليهود ان الواحد فالواحد** اي بعد الواحد
منهم يعني لا يجتمع على ذلك اثنان منهم **قد يرتكب الكفر ويعاقبه**
الله تعالى بالمسخ اي تبديل صورته بصورة اخرى **تفريط في شانهم**
وتقصير في حالهم اي وصفهم وهذا تفسير لما قبله **فان قيل**
ابليس قد كفر ابليس من شا السوال قوله العاملون بامره
اذ معناه كما عرفت انهم ممتثلون لامره لا يخرجون عنه الى ارتكاب
شي من المنهيات وتقرير السوال ان كفر ابليس وهو
من الملايكة ينافي انهم جميعا عاملون بامره والهمزة في قوله
ابليس يصح ان يكون للانكار وان يكون للتقرير وهو حمل
المخاطب على الاقرار بما يعرفه والمعنى على الاول قد كفر
ابليس اذ انكار النفي نفي ونفي النفي اثبات وعلى الثاني
اخبرني ايها المخاطب بما تعرفه في هذا الحكم ومحط
السوال قوله **وكان** حين كفره **من الملايكة** والواو للحال
من ابليس فان قيل ما الدليل على كونه من الملايكة
اجيب بان الدليل صحة استثنائه منهم كما اشار اليه
بقوله **بدليل صحة استثنائه منهم** بقوله تعالى فسجد
الملايكة كلهم اجمعون الا ابليس وغير ذلك من الايات
فان الاستثنا اخراج والاخراج فرع الدخول وحمل الاستثنا
على الانقطاع وان ساغ لكنه خلاف الاصل لتنصيص
العلما على ان صيغة الاستثنا مجاز فيه فلا يصار اليه الا
بدليل كيف وقد وجد ههنا ما يبعد عنه ويقرب الاتصال

وهو قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك اذ لولا دخوله
في الملايكة لما تناوله امرهم بالسجود حتى عوتب على تركه
بقوله ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك قلت في الجواب لا اي لم
يكن من الملايكة بل كان من الجن في نفس الامر حين الامر بالسجود
وحين الاستثنا لا انه صار من الجن بعد ان لم يكن منهم بمعنى انه
انقلب جنيا بعد ان كان ملكا ولا انه كان من نوع من الملايكة
مسمى بالجن كما قيل بذلك لانه عدول عن الظاهر من غير دليل
بل مع دليل يقوي الظهور لان قوله ففسق عن امر ربه
ينافي كونه من الملايكة الذين هم عباد الله العاملون بامره
وبل في قوله بل كان من الجن للانتقال من غرض وهو نفي كونه
من الملايكة الي اخر وهو اثبات كونه من الجن وقوله ففسق
عن امر ربه اي خرج عن امتثال امر ربه له بالسجود وعن
المامور به الذي هو السجود وقد لاحظ الشارح في تقرير
الحكم وهو كونه من الجن الاية الدالة على ثبوته قصدا
للايجاز والجمع بين الحكم ودليله بعبارة واحدة بخلاف ما لو
قرر الحكم ثم ذكر الدليل فانه يحتاج الي عبارة للتقرير واخري
للدليل فان قيل فما وجه استثنائه من الملايكة استثنا
متصلا مع كونه من الجن فالجواب انه وان لم يكن منهم ماهية
وحقيقة لكنه لما كان في صفة اي هيئة الملايكة في باب العبادة
ورفعة الدرجة وكان جنيا واحدا مغمورا اي مستورا فيما بينهم
بكثرتهم ووحدته صح اي اطلاق الملايكة على الجميع وصح استثناؤه
منهم تغليبا لهم عليه حتى كان الكل ملايكة بقي ههنا سؤال ورد ايضا
على قوله العاملون بامره اشار الى دفعه بقوله واما هاروت
وماروت فالاصح وفي نسخة فالحق انهما ملكان وبني الحق اذ لم يصدر
عنهما كفر لعدم اعتقادهما تاثير السحر ولا كبيرة اذ لم يثبت انهما عملا
بالسحر ولا بغيره من المعاصي فقوله ولا كبيرة من عطف العام على الخاص
وتعذيبهما ان صح انما هو على وجه المعاتبة على ترك الاولي بالنظر

لمقامهما

لمقامهما من باب حسنات الابرار سيئات المقربين كما يعاتب الانبيا
عليهم الصلاة والسلام على الزلة اي الوقوع في الذنب الصغير سهوا ولذا
اردفه بقوله والسهو والاولى محاشاة هذا المقام عن لفظ الزلة
وحمل المعاتبة على ترك خلاف الاولى بالنسبة الى ما يترقون اليه
من المقامات في كل نفس اذ مقامات الرقي لا تتناهى لسعة الفضل
الالاهي فكل مقام ارتقوا اليه استغفروا مما دونه وان كان في
غاية العلو ويحمل عليه حديث انه ليغان على قلبي والتعبير
بيغان من باب المجاز لتطهير قلبه الشريف صلى الله عليه وسلم عن
حقيقته كما افادني ذلك استاذنا العارف بالله تعالى ابو المواهب
الشيخ عبد الوهاب الشعراني نفعنا الله تعالى اجمعين
ببركاته فان قيل كيف لم يصدر عنهما كفر ولا كبيرة مع
انهما كانا يعلمان الناس السحر كما نطقت به الاية فالجواب
نعم كانا يعلمان الناس السحر ولكن كانا يعظان الناس
في تعليم السحر ويعلمان من لم ينته عن تعلمه بعد الوعظ
بوخامة عاقبته ويقولان له في وعظهما انما نحن فتنة اي ابتلاء
واختبار فلا تكفر باعتقاد تاثير السحر والعمل به لا بمجرد تعلمه
كما اشار الى ذلك بقوله ولا كفر في تعليم السحر بل في اعتقاده اي
اعتقاد تاثيره اذ لا موثر في الوجود مع الله تعالى وفي ضم العمل الى
الاعتقاد في قوله والعمل به مبالغة في التكفير والا فاعتقاده
كان في الكفر وعند السادة المالكية ان العمل به من غير اعتقاد
كفر لقوله تعالى فلا تكفر وقوله ولا كفر في تعليم السحر الى اخره
اي بل ولا معصية فيه بالنسبة اليهما بل ولا ترك اولى في حقهما
لان تعليمهما باذن الله تعالى ابتلا للناس فمن كافر تعلمه
واعتقد تاثيره وعمل به ومن مومن تجنبه وتوقاه ولله
تعالى كتب انزلها على انبيايه اي رسله اذ صرحوا بان الاضافة
تكون للعهد كالالف واللام على ان الانزال لا يخرج عن الانبيا
وان اختص ببعضهم ويمكن ان يكون في الكلام مضاف مقدر

اي على بعض انبيائه **ويبين فيها امره ونهيه** النفسيين وعرف الاول
بانه الخطاب النفسي المقتضي لفعل غير كف مدلول عليه بغير كف
ونحو كدع وذر والثاني بانه الخطاب المقتضي لكف مدلول عليه
بغير كف ونحو **ووعده** للمطيعين بالجنة والثواب **ووعيده**
للعصاة بالنار والعقاب **وكلها كلام الله تعالى** النفسي بحسب المدلول
وهو واحد لما مر من انه صفة ازلية واحدة والكثرة انما هي في تعلقاته
الناشئ كثرتها من كثرة المتعلقات وفي اقسامه الحاصلة باعتبار تلك
التعلقات كالامر والنهي الحاصلين من تعلقه بالفعل والكف المخصوصين
وفي الالفاظ الدالة على تلك الاقسام فقول الشارح وكلها كلام الله تعالى
يعني بحسب مدلولها كما اشرنا اليه اذ الكلام في النظم المقرو والمسموع اذ
هو المتصف بالتعدد والمشعر به صيغة كتب الدالة على الجمع وبالانزال
المستفاد من نزلها وبملاحظة هذه العناية الظاهرة اندفع ما
يقال الكتب المنزلة هي النظم المقرو والمسموع فلا يصح قوله وكلها كلام الله
تعالى وهو واحد فعلم ان قولنا بحسب مدلولها لاجل الحكم بالوحدة
والا فالنظم المقرو والمسموع كلام الله تعالى ايضا حقيقة كما مر
وانما التعدد اي التكثر بحسب الكمية **والتفاوت** في الكيفية **في النظم**
المقرو والمسموع اذ الكتب عين النظم المقرو المسموع بدليل وصفها بالتعدد
المفاد من لفظ كتب وبالانزال المفاد بانزل **وبهذا الاعتبار** اي المعتبر
وهو ان التعدد والتفاوت انما هو في النظم لا في الصفة النفسية **كان**
الافضل اي افضل الكتب المنزلة **هو القران ثم التورية والانجيل**
والزبور اي فهي في رتبة واحدة لتساوي النظم الذي اديت به
فقد علم ان كلام الله تعالى النفسي واحد **كان القران** باعتبار
مدلوله لا نظمه **كلام واحد لا يتصور** اي لا يتعقل **فيه تفضيل** وفيه
متعلق بتفضيل قدم عليه للاهتمام اي وانما التفضيل بالنظر لنظمه فتتفاضل
سورة واية باعتبار القراءة والكتابة كما ورد في الحديث فالافضلية وان كانت
باعتبار النظم لكنها ترجع في الحقيقة للقراءة والكتابة لا للنظم المقرو وباعتبار
ذاته فلا افضلية لبعض السور على بعض من حيث كونها نظما مقروا

مسموعا

مسموعا كما انه لا افضلية باعتبار مدلوله الى ذلك الاشارة بقوله
ثم وهي للترتيب الذكري **باعتبار الكتابة والقراءة** وهما انما
يتعلقان بالنظم **يجوز ان يكون بعض السور افضل من البعض**
الاخر كما ورد في الحديث اي من ان سورة الاخلاص تعدل ثلث القران
الى غير ذلك **وحقيقة التفضيل** اي واللفظ الدال على التفضيل حقيقة
ان قراءته اي بعض السور **افضل لما انه انفع** اي بحسب المواعظ
كما في قوله تعالى والعصر ان الانسان لفي خسر الى اخر السورة او لاشتماله
على احكام انفع للعباد **او لما ان ذكر الله فيه اكثر ثم** للترتيب الذكري
الكتب قد نسخت بالقران تلاوتها وكتابتها فلا يجوز تلاوتها ولا
كتابتها **ونسخ بعض احكامها** باحكام مغايرة والبعض الاخر لم ينسخ لتقرير
القران له كما في الزنا والقتل والقصاص في الاعضاء وغير ذلك **والمعراج**
وهو اسم مصدر بمعنى العروج والارتقا فتعدى باللام تارة كما في قوله
لرسول الله صلى الله عليه وسلم في اليقظة وبالباء تارة اخرى كما في
قوله **بشخصه** وهو بدل من رسول الله **الى السماء ثم الى ما شا**
الله تعالى من العلى حق اي ثابت **بالخبر المشهور** وهو كما قال ابن الحاجب
ما زادت نقلته على ثلاثة اي ولم يبلغ حد التواتر فهو اخص من مطلق
الاحاد فيفيد قوة في الظن لا يفيدها مطلق الاحاد ولذا كان منكره
على التفصيل الاتي مبتدعا يضلل ولا يكفر بخلاف انكار الاسرا كما سياتي
ولهذا اشار بقوله على وجه بيان الشهرة وغايتها **حتى ان منكره** لا من
اصله بل بما زاد على الاسرا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى **يكون مبتدعا**
وانكاره اي انكار وقوعه **وادعا استحالته انما يبتني** بمجموعهما **على اصول**
الفلاسفة الزاعمين ان الافلاك لا يجوز عليها الخرق والالتئام لزعمهم ان
طبيعتها تقتضي الحركة فلو جاز عليها الخرق والالتئام المستلزمين لبطلان
حركتها حين وجودهما لجاز تخلف المعلول عن علته العقلية وهو
محال وهذا مردود ولان الافلاك من جملة الاجسام الممكنة فيجوز
عليها الخرق والالتئام كما اشار اليه بقوله **والا** اي وان لم يخص بنا
ذلك على اصول الفلاسفة فلا يصح بناؤه على اصول اهل السنة لجواز الخرق

والالتيام على الافلاك وهو معنى قوله فالخرق والالتيام على السموات جايز
عند اهل الحق اذ هي من جملة الاقسام والاجسام متماثلة في الحقيقة يصح عقلا
على كل منها ما يصح على الاخر لتركبها جميعا من الجواهر الفردة لا من الهيولى والصورة
كما زعم الفلاسفة بل ولو سلم تركبها منهما جاز على كل منها ما يجوز على الاخر اذ لا
تاثير لطبيعتها بل يوجد الاثر عندها لا بها كما يحصل الري عند الشرب لا به
وبالجملة فهي من الممكنات والقدرة العلية لا تقف عند ممكن كما ان الارادة
العلية لها ان يخصص كلا من الممكنات بما خصصت به الاخر والى هذه الاشارة
بقوله والله تعالى قادر على الممكنات كلها فان قلت عادة المص التنصيص
على كل عقيدة الرد على من خالفها فمن خالف في هذه العقيدة فالجواب ما
اشار اليه بقوله فقوله في اليقظة اشارة الى الرد على من زعم
ان المعراج كان في المنام على ما روي عن معاويه انه سئل عن
المعراج فقال كانت رويا صالحة وعلى ما روي عن عايشة رضي الله
تعالى عنها انها قالت ما فقد جسم محمد عليه الصلاة والسلام
ليلة المعراج وقد كذب دليل ثالث للزاعم قال الله تعالى وما جعلنا
الرويا وهي مصدر راي الحكمية لا البصرية التي اريناك الا فتنة
للناس واجيب بان المراد بها اي بالرويا في الاية الكريمة وفي
قول معاوية الروية بالعين لا الرويا الحكمية جمعا بين هذه الاية
واية الاسرا ودعوى ان الرويا لا تكون مصدر الراي البصرية ممنوعة
مع ان الرويا الحكمية لا يترتب عليها فتنة كما سيصرح به الشارح
والمعنى اي معنى قول عايشة رضي الله تعالى عنها ما فقد جسده
عن الروح في تلك الليلة بل كان مع روحه وكان المعراج للروح
والجسد جميعا على انه قد صرح بعض العلما بان حديث عايشة
رضي الله تعالى عنها تفرد بظاهره لا يصلح للاحتجاج به اذ لم تحدث
به عن مشاهدة اذ لم تكن وقت المعراج زوجة له صلى الله عليه وسلم
ولا في سن الضبط بل لعلها لم تولد بعد اذ قد قيل ان المعراج
كان قبل البعثة وقيل ان يوحى اليه وقيل بعد بعثته بخمس سنين
وقيل كان ليلة سبع وعشرين من ربيع الاول قبل الهجرة وتزوج

عايشه

عايشة رضي الله تعالى عنها والبنا عليها بعد الهجرة وقد تزوجها صلى الله
عليه وسلم حديثة السن انتهى وقوله بشخصه اشارة الى الرد
على من زعم انه اي المعراج كان للروح اي بالروح فقط
في اليقظة والعقل لا يحيل عروج الروح وانفصالها عن الجسد
مع بقا الحياة فيه اذ الحق سبحانه على كل شي قدير ولما بين
ان في المتن اشارة الى الرد على الزاعمين المذكورين شرع في دليل
الرد بقوله ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح فقط
ليس مما ينكر كل الانكار اي غاية الانكار وقوله ولا يخفى الخ
قايم مقام شرطية لزومية والتقدير لو كان المعراج في المنام
او بالروح فقط لم ينكر كل الانكار واللازم منتف اذ قد انكر
غاية الانكار فالملزوم مثله والى ذلك الاشارة بقوله
والكفرة انكروا امر المعراج غاية الانكار بل كثير من المسلمين
قد ارتدوا بسبب ذلك اي امر المعراج اي بسبب الاخبار به
ويصح ان تكون الاشارة الى انكاره غاية الانكار وفي قوله فلا يخفى
اشارة الى ان الملازمة بقوله والكفرة الخ وقوله الى السما اشارة
الى الرد على من زعم ان المعراج في اليقظة لم يكن الا الى بيت
المقدس كما نطق به الكتاب وفي اطلاق المعراج على ذلك
تغليب وعبر بالاشارة في هذا وما قبله لانه لم يصرح بالرد
بل اشار اليه بالقيدين المذكورين وقوله ثم الى ما شا
الله تعالى اشارة الى اختلاف اقوال السلف ولما لم يترجح
عند المص واحد منها بخصوصه لم يجزم بشي من ذلك بل
عبر بالقدر المشترك بينها الصادق بكل منها وهو قوله
الى ما شا الله من العلى ثم اشار الى تفصيل ذلك الاشارة
الاجمالية بقوله فقيل الى الجنة وقيل الى العرش وقيل
الى فوق العرش فقوله اولا الى العرش اي الى سطح العرش
الباطن وهو الذي يلي اعلى الجنة فان العرش سقف الجنة كما ورد في الحديث
واما سقفه الاعلى فهو منتهى العالم وطرفه واليه اشار بقوله

سلب المعراج بالروح فقط كان
في اليقظة لا في المنام

وقيل الى طرف العالم ولما تضمن كلامه ان اجزا المعراج ثلاثة
وان كانت الجزئية في بعضها تغليبا الاول من المسجد الحرام
الى البيت المقدس والثاني من بيت المقدس الى السما والثالث
من السما الى ما شا الله تعالى من العلى بين ان تلك الاجزا ليست
مستوية في الثبوت بل الاول منها قطعي كما اشار اليه بقوله
فالاسرا وهو من المسجد الحرام الى البيت المقدس قطعي ثبت
بالكتاب العزيز في قوله تعالى سبحان الذي اسري بعبده ليلا
من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله لنريه من اياتنا
انه هو السميع البصير فانكاره كفر والثاني يليه في القوة
وان كان ظنيا لثبوته بالخبر المشهور واليه الاشارة بقوله
والمعراج من الارض الى منتهي السما اي السموات فانكاره ابتداع
والثالث ثابت بطريق مطلق الاحاد فانكاره ليس بكفر ولا
ابتداع واليه اشار بقوله ومن اعلا السما اي السموات الى الجنة
او العرش او غير ذلك احاد ثم الصحيح انه عليه الصلاة والسلام
أما رأي ربه بفؤاده لا بعينه بان خلق الله تعالى في فؤاده وهو
عين قلبه قوة كالقوة البصرية في ادراك المبصرات بل صرح
بعض الاكابر من اهل الكشف بان نور البصر من نور البصيرة
وبينهما كوة نافذة وليس المراد الرؤية العلمية لان ذلك
لا يختص بالاسرا والشارح استند الى ما رواه مسلم في صحيحه
عن ابى ذر رضى الله تعالى عنه قال سالت رسول الله صلى الله ٢
عليه وسلم هل رايت ربك فقال نور انى اراه وفى الرواية الاخرى
رايت نورا والرواية الاولى بتنوين نور وبفتح الهمزة وتشديد
النون من انى واراه بفتح الهمزة وروي ايضا نوراني اراه
بضم الهمزة وكسر النون وتشديد اليا ومعنى الرواية الاولى
كما قال النووي رضى الله عنه في شرح مسلم حجابه نور فكيف
اراه ومعنى الرواية الثانية رايت النور فحسب ولم
ارغيره ومعنى الرواية الثالثة رايت جسما ذا نور قد حال

بيني وبين رؤية الله عز وجل فهي قريبة من الرواية الثانية والى
ما روي مسلم ايضا عن عايشة رضى الله تعالى عنها حين سيلت هل
راي محمد ربه سبحانه وتعالى فقالت سبحان الله لقد قف
شعري لما قلت ومعناه لقد قام شعر راسي من الفزع لكوني
سمعت ما لا ينبغى ان يقال هذا والصحيح كما قاله النووي وغيره
انه صلى الله عليه وسلم راي ربه ليلة الاسرا بعيني راسه واما
الدليل المذكور فيجاب عنه قال النووي رضى الله تعالى عنه في شرح
مسلم نقلا عن صاحب التحرير والحجج في هذه المسئلة وان
كانت كثيرة ولكنا نتمسك بالقوي منها وهو حديث ابن عباس
اتعجبون ان تكون الخلة لابرهيم والكلام لموسى والروية
لمحمد صلى الله عليه وسلم وعن عكرمه سيل ابن عباس هل راي محمد صلى الله
عليه وسلم ربه قال نعم ثم اطال صاحب التحرير في ذلك وقد
استوفاه في شرح مسلم والحاصل ان حديث ابن عباس
رضى الله عنهما لوجهين الاول ان ابن عباس مثبت وعايشة
نافيه والمثبت مقدم على النافى الثانى ان عايشة رضى الله تعالى
عنها لم تستند في نفي الروية الى حديث بل تاولت في ذلك قول
الله تعالى وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا الاية ونحو ذلك
من الايات واما ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فقد
استند في اثبات الروية الى الحديث واعتمد عليه لان ذلك مما لا
يدرك بالعقل ولا يوخذ بالظن وانما يتلقى بالسماع ولا يستجيز
احد ان يظن بابن عباس انه تكلم في هذه المسئلة بالظن
والاجتهاد والله سبحانه اعلم وكرامات الاوليا حق اى ثابتة
واقعة واعلم ان من المتكلمين من يعبر بقوله وكرامات الاوليا
جايزة اي عقلا ومنهم من يزيد على ذلك واجبة نقلا ومنهم
من يعبر بما عبر به المص وهو اولى العبارات الثلاث لكونه اخص ها
اذ الحكم بالوقوع يستلزم الحكم بالجواز وان كان التعبير بالجواز
جاريا على القواعد الكلامية الباحثة عن الوجوب والاستحالة

العقليين والجواز العقلي والشرعي ولما كان العلم بالمضاف يتوقف على
العلم بالمضاف اليه قدم الشارح تعريف الولي على تعريف الكرامة
بتعريف مفردها فقال **والولي هو العارف بالله تعالى** اي بوجوده
وصفاته بحسب اي قدر ما يمكن البشر وينتهي اليه علمه فليس المراد
معرفة ذاته تعالى وصفاته بحسب ما هي عليه في نفس الامر لان
ذلك خارج عن طوق البشر في الدنيا واختلفوا هل يمكن معرفة
حقيقته تعالى على ما هي عليه بحسب نفس الامر في الاخرة على
قولين اظهرهما كما قال بعض الاكابر من اهل الكشف ان ذلك لا يمكن
ووقوع الرؤية للمؤمنين في الاخرة لا يستلزم الوقوف على الكنه
بل كثيرا ما يشهد الحس رؤية شيء من المحدثات من غير ان يقف
على كنه حقيقته بمجرد الرؤية وعلى كل قول فعلمها على وجه الاحاطة
مستحيل اذ الاحاطة بمعنى الاول والاخر من صفات الاجسام
والذات العلي منزه عن ذلك فلا اول له ولا اخر حتى يأخذه الاحاطة
المواظب اي المقيم **على الطاعات** واجبها ومندوبها بحسب ما يمكن
المجتنب عن المعاصي كبايرها وصغايرها **المعرض عن الانهماك**
في اللذات والشهوات اي المستلذات والمشتهيات من اطلاق
المصدر على المفعول كما في زيد عدل مبالغة واللذة هي ادراك الملائم
من حيث هو ملايم ويقابلها الالم فهو ادراك المنافر من حيث
هو منافر هذا هو الصحيح في تعريفهما عند الفلاسفة وقيل
الادراك ملزوم اللذة والالم وفي تعبيره بالانهماك الذي هو الاقامة
على الشيء والتوغل فيه اشعار بانه لا يصير في مفهوم الولي الاعراض
عن مطلق اللذات والشهوات اي المباحة **وكرامته** اي الولي
ظهور امر يشمل الفعل والترك والقول وقوله **خارق للعادة**
قيد مخرج لما هو على وفق العادة وقوله **من قبله** اي من قبل
الولي بالتفسير المذكور قيد مخرج للاستدراج كما ذكره الشارح
وهو الخارق الذي يظهر على يد الكافر كالدجال او الفاسق
ليزداد ضلالة نعوذ بالله من ذلك ومخرج للاهانة وهي ما يقع

دلالة على تكذيب الكذابين كما روي ان مسيلمة الكذاب دعا
لاعور لتصح عينه فعميت عينه الصحيحة ومسح على راس من به
صداع لتشفى راسه من الصداع فقرعت وصار اقرع في الحال
تكذيبا لمسيلمة ومخرج ايضا للمعونة وهي ما يظهر من قبل العوام
تخليصا لهم من المحن والبلايا كما حكي ان بعض الملوك امر بضرب عنق
شخص فادركته صلاة الظهر فامر بربطه في بعض السواري
حتى يفرغ من الصلاة ثم يضرب عنقه فلما انقضت الصلاة حتى
مات واطلق ذلك الشخص ومخرج للسحر على القول بانه خارق
للعادة اما على مقابله فمخرج بخارق للعادة وخروجه بقوله
من قبله او بقوله خارق للعادة مبني على الصحيح من ان له حقيقة
اما على القول بانه تخييل واراءة لما لا اصل له كما ذهب اليه
كثير من المتكلمين فلا يدخل في الامر بمعنى الشيء حتى يحتاج الى
اخراجه ولا يخرج بقوله من قبله الارهاص وهو ما يحصل
للانبياء قبل النبوة من الخوارق وهو مقدمة المعجزة لان النبي
قبل النبوة لا يقصر عن درجة الولي ولما بقيت المعجزة داخلة في
التعريف اذ لا يخرج بقوله من قبله اذ كل نبي ولي قطعا احتاج
الى اخراجها بقوله **لغير مقارن لدعوى النبوة** فالخوارق ستة
او سبعة على القول بان السحر له حقيقة وانه خارق للعادة
لكن نقل عنهم الشارح في شرح المقاصد ان الخوارق اربعة
انواع معجزة وكرامة ومعونة واهانة قال وكانهم لم يذكروا
الاستدراج لانه اهانة بالنظر الى المآل ولا السحر اما لانه تمثيل وتمويه
واراءة لما لا اصل له كما ذهب اليه كثير من المتكلمين واما لانه
راجع الى الاستدراج والاهانة واما الارهاصات فقد صرح
صاحب المواقف بانها من قبيل الكرامات فان الانبياء قبل
النبوة لا يقصرون عن درجة الاولياء انتهى ثم اشار الى بعض
المحترزات بقوله **فما لا يكون** من الخوارق **مقرونا بالايمان**
المأخوذ من قول العارف بالله وصفاته ومن صفاته ارسال

المرسل والعمل الصالح الماخوذ من قوله المواظب على الطاعات المجتنب
عن المعاصي يكون استدراجا وما يكون من الخوارق مقرونا بدعوى
النبوة يكون معجزة والدليل على حقيقة الكرامة اي ثبوتها ووقوعها
في الخارج ما تواتر وقوعه من الكرامات عن كثير من الصحابة ومن بعدهم
من الاوليا بحيث لا يمكن انكاره اي ارتقى الوقوع وانتهى الى حيثية لا يمكن
معها الانكار ثم ان تلك الكرامات الواقعة ممن ذكر منها ما تواتر
لفظا ومعنى بان تواتر كل منها بخصوصه ومنها ما تواتر معنى
لا لفظا بان تواتر القدر المشترك بين تفاصيل احادها وهذا اقوى
من القسم الاول في عدم امكان الانكار واليه الاشارة بقوله
خصوصا الامر المشترك وان كانت التفاصيل احادا وايضا الكتاب
اي والدليل على حقيقة الكرامة ايضا ان الكتاب العزيز ناطق
بظهورها اي الكرامة من قبل مريم وهي ولية صديقة كما في القران
وقوله ناطق اي دال على ظهورها منها حيث دل على انها حملت من
غير ذكر ووجد عندها الرزق من غير سبب ظاهر وتساقط
عليها الرطب الجني من النخلة اليابسة فان قيل لم لا يجوز ان يكون ذلك
معجزة لزكريا او ارهاصا لعيسى عليهما الصلاة والسلام قلنا
يرد على الاول ان تلك الخوارق لم تقارن دعوى زكريا النبوة وعلى الثاني علم
من اين حصل ذلك على انه لا حاجة الى هذا الجواب اذ لا معنى
للكرامة الا ظهور الخارق على يد العارف بالله تعالى وصفاته مقرونا
بعمل الصالحات واجتناب المناهي غير مقرون بدعوى النبوة وهذا
منطبق على ظهور الخوارق من قبل مريم عليها السلام ومن صاحب
سليمان عليهما السلام وهو اصف بن برخيا وكان وزيرا له وكان
بعلم اسم الله الاعظم الذي اذا دعي به اجاب واذا سيل به اعطى
حيث دل على انه اتى بعرش بلقيس من المسافة البعيدة قبل
ارتداد الطرف وليس ذلك معجزة لسليمان بل هو كرامة لصاحبه
لعدم مقارنته لدعوى النبوة بعين حامل وبعد ثبوت
الوقوع لا حاجة الى اثبات الجواز لان ثبوت الاخص يستلزم ثبوت

يا ذا الجلال والاكرام ويهو كما في بعض الروايات

الام

١٧٤

الاعم ثم اورد المصنف كلاما يشير الى تفسير اي تعريف الكرامة والى تفصيل
اي تعيين بعض جزئياته اي التفسير بمعنى التعريف فانه كلي تحته افراد
كثيرة فاورد ما يشير الى تعيين بعض تلك الجزئيات المستبعد جدا نعت
بعض والتانيث باعتبار المعنى اذ بعض الجزئيات جزئيات والبعض
يصدق بالكثير كالقليل وانما قلنا انه نعت للبعض لا للجزئيات
لانها شاملة لجميع افراد الكرامة وليست كلها مستبعدة جدا الا
ان يريد ان الجزئيات على قسمين منها ما هو مستبعد جدا ومنها
ما ليس كذلك وهذا البعض المشار اليه من القسم الاول وهذا
اقرب وفي قوله المستبعد جدا توجيه لذكر هذا البعض
دون غيره فقال عطف على اورد عطف مفصل على مجمل فتظهر
الكرامة على طريق نقض العادة اي حلها وخرقها للولي من قطع
المسافة البعيدة في المدة القليلة كاتيان صاحب سليمان عليه
الصلاة والسلام وهو اصف بن برخيا على الاشهر بعرش بلقيس
قبل ارتداد الطرف مع بعد المسافة وانما قال على الاشهر لانه قيل انه
الخضر عليه السلام وقيل جبريل عليه الصلاة والسلام او ملك ايده الله
تعالى به وقيل سليمان نفسه وهو بعيد مخالف لظاهر الاية وحمل
الخطاب على التجريد ابعد وظهور الطعام والشراب واللباس
عند الحاجة كما في حق مريم عليها السلام فانه اي الشان والخبر
كلما دخل عليها زكريا المحراب اي الغرفة وجد عندها رزقا
قيل انه كان يجد فاكهة الشتا في الصيف وفاكهة الصيف في
الشتا قال يا مريم انى لك اي من اين لك هذا قالت هو من عند
وقوله كلما دخل الخ اشار به الى الاية ولم يرد تلاوة الاية والمشي
على الما كما نقل عن كثير من الاوليا وفي الهوي عدى المشي
على الما بعلى والى الهوي بفي لان المشي على الما لا فيه وفي
الهوي لا عليه وفي قوله كما نقل عن جعفر بن ابي طالب
ولقمن السرخسي وغيرهما اشكال بالنسبة الى جعفر قيل
ولعله سري اليه مما ورد ان الله تعالى خلق له جناحين

هو اسطوم

قيل انه وزير سليمان وقيل كاتبه نقله في الدر الكستلي انتهى

يطير بهما في الجنة حيث شاء اي عوضاعن يديه لما قطعتا في الحرب وكانت
الراية في اليمنى فقطعت فاخذها وامسكها باليد اليسرى فقطعت ثم
قتل بعد ذلك اوكما ورد وقد يجاب بان من حفظ حجة على من لم
يحفظ والمثبت مقدم على النافي لان معه زيادة علم فلعل هذا
الطيران المنقول عنه ليس هو الطيران المنقول في الحديث الذي
به سمي الطيار وكلام الجماد ضد الحيوان والعجما ما لا يستطيع
ان يفصح عما في ضميره من الحيوانات اما كلام الجماد فلما روي
انه كان بين يدي سلمان الفارسي وابي الدردا رضي الله عنهما
قصعة فسبحت فسمعا تسبيحها فتسبيحها وسماعه كرامة لهما
وعند اهل الكشف ان الكرامة في سماعه خاصة اذ كل شي في
الوجود عندهم من ناطق وصامت مدرك مسبح بدليل قوله
تعالى وان من شي الا يسبح بحمده وادراك ذلك بالكشف لا
ينافيه قوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم لان المنفي ادراك
تسبيح جميع الافراد لان شي في الاية نكرة واقعة في حيز النفي
اي ما من شي الا يسبح بحمده فلا ينافي ادراك تسبيح البعض هذا
هو اللايق بظاهر الاية وقال بعض الاكابر من اهل الكشف
ان المنفي انما هو فهم التسبيح اذ الفقه لغة الفهم فلا ينافي ادراكه
بالكشف ورفع الحجاب الذي هو طريق اخر للادراك وذلك مشهور
عند ارباب القلوب ولو سلم ان المنفي مطلق الادراك للمعاني سوا
كان بالفهم او بالكشف فلا ينافي ادراكه بالسماع من غير فهم
معناه هكذا نقل عن بعض الاكابر كما افادني ذلك سيدنا
ومولانا العارف بالله تعالى الشيخ عبد الوهاب الشعراني ولعل
هذا البعض هو الشيخ محيي الدين بن العربي وهو كلام غوره بعيد
يدق ادراكه عن امثالنا لان علوم اهل الكشف من علوم الاذواق
التي لا تدركها العبارة وقد نقل البغوي في تفسيره عند قوله تع
وان من الحجارة لما يتفجر منه الانهار وان منها لما يشقق فيخرج منه
الماء وان منها لما يهبط من خشية الله ان مذهب اهل السنة ان لله

فى خلقه

في خلقه علما وذكر ما يدل على ان الجمادات وغيرها لها علم او دعه الله تعالى
فيها ويدل على ذلك قوله فيهبط من خشية الله ومما يؤيد ذلك
قصة الحجر الذي فر بثوب موسى عليه الصلاة والسلام وهي في البخاري
وغيره وصرح بذلك الشيخ محيي الدين بن العربي وغيره من اهل
الكشف والحق على كل شي خبير بل قد يطلع الخواص على ما هو ابلغ
من ذلك من المتشابه كعمر الانسان وخروج ياجوج وماجوج وما
اشبه ذلك كما صرح بذلك القرطبي في منافع القران لكنه فرض ذلك
في الاصفيا الصادقين بالانبيا ومن القواعد المقررة عند الاكثر
ان كل ما جاز ان يكون معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي
من غير استثنا على الصحيح الا ان يرد نص بكونه من خواص الانبيا
او بعضهم فان قيل كيف يمكن الاطلاع على عمر الانسان
مع قوله تعالى وما تدري نفس باي ارض تموت اجيب بانه
لا يلزم من العلم بالعمر العلم بتعيين الارض التي يموت فيها
واما كلام العجما فتكليم الكلب لاصحاب الكهف وكما روي ان
ان النبي عليه الصلاة والسلام قال بينما رجل يسوق بقرة قد
حمل عليها اي الحمل اذا التفتت البقرة اليه وقالت اني لم اخلق
لهذا اي متاعه انما خلقت للحرث فقال الناس تعجبا سبحان
الله بقرة مبتدا سوغ الابتدا بها ما فيها من معنى التعجب
تتكلم خبر المبتدا وقال عليه الصلاة والسلام امنت بهذا
لانه من قبيل الكرامات وغير ذلك من الاشيا مثل رؤية عمر
ابن الخطاب رضي الله تعالى عنه وهو على المنبر بالمدينة متعلق
بقوله على المنبر جيشه بنهاوند حال من جيشه وهي بلدة
من بلاد العجم حتى غاية لرؤيته قال لامير جيشه يا سارية
الجبل الجبل منصوبان على التحذير كما اشار اليه بقوله تحذيرا
له من ورا الجبل اي من العدو الكائن ورا الجبل ومثل
سماع سارية كلامه مع بعد المسافة بينهما وهو كرامة
لعمر كرؤية الجيش من بعد حيث اوصل كلامه الى سمع سارية

وليس لسارية الا ادراك ما وصل لسمعه وبعضهم جعل السماع كرامة لسارية والاظهرانه يكون كرامة لهما **وكشرب خالد السم من غير تضرر به وكجريان النيل** بالزيادة **بكتاب عمر** رضي الله عنه وكان النيل توقف عام فتح مصر على يد عمرو بن العاص فانه كان لا يزيد الا ان رموا فيه عروسا بحلوها كما جرى بذلك عادة القبط فلما توقف النيل في ذلك العام لعدم رمي ذلك فيه كاتب عمرو بن العاص عمر بن الخطاب رضي الله عنهما بذلك واعلمه بالقضية هل يرمون فيه عروسا ارتكابا لاخف المفسدتين او لا لحرمة ذلك فلم يجب عمر الى الرمي لكونه حراما وعادة جاهلية لا توافق القواعد الشرعية وليس من باب ارتكاب اخف المفسدتين اذ لا يتعين طريقا في انقاذ الجم الغفير من الهلاك وكتب بعد بسم الله الرحمن الرحيم من عمر بن الخطاب الى نيل مصر اما بعد فان كنت تجري من قبلك فلا تجري وان كان الله هو الذي يجريك فنسال الله ان يجريك وامر بالقا تلك الرقعة في النيل فلما القيت فيه زاد في تلك الليلة ستة عشر ذراعا وقطع صبيحتها كما هو العادة وهذه الكرامة من ابلغ الكرامات والخوارق المشبهة للمعجزات ولا استغراب لان ذلك محض فعل الله عز وجل اوقعه على يد خليفة سيد المرسلين صلى الله وسلم عليه وزاده فضلا وشرفا لديه **وامثال هذا اكثر من ان تحصى** اي بعيدة عن ان تحصر **ولما استدل المنكرون لكرامة الاوليا** اي لجوازها فضلا عن وقوعها كما اشار الى ذلك بقوله **بانه لو جاز ظهور خوارق العادات من الاوليا لاشتبهت بالمعجزة فلم يتميز النبي عن غير النبي** هذا لازم للاشتباه اللازم لجواز الظهور اي وعدم التمييز باطل فبطل ملزومه وهو الاشتباه فيبطل ملزومه وهو الجواز فيثبت مقابلة من الاستحالة وهو المطلوب وفي قوله خوارق العادات ايما الى ان المعتزلة

لم

لم ينكروا اصل الكرامات اذ لا يسعهم ذلك لانه معلوم بالضرورة بل الخوارق منها المشبهة بمعجزات الانبيا لئلا يقع الاشتباه وعدم التمييز بين النبي والولي كما يشير اليه الاستدلال ووافقهم على ذلك الشيخ ابو اسحق الاسفرايني اشار الى الجواب بقوله **ويكون ذلك** اي ظهور خوارق العادات المفهوم من قوله فتظهر **من الولي الذي هو من احاد الامة معجزة للرسول الذي ظهرت هذه الكرامة لواحد من امته فانه** اي ذلك الواحد **يظهر بها** اي بتلك **الكرامة انه ولي ولن يكون وليا الا ان يكون محقا في ديانته** اي الا وكونه محقا في ديانته ثابت او الا مع كونه محقا في ديانته وعلى الاول فان يكون مبتدا محذوف الخبر والواو للحال وعلى الثاني يكون الواو بمعنى مع والمعنيان متقاربان **وديانته الاقرار** لما كان الاقرار ظاهرا في اقرار اللسان والديانة لا تنحصر في ذلك اشار الشارح الى اندراج تصديق القلب في الاقرار بطريق التغليب حيث قال **بالقلب واللسان برسالة رسوله** ولما كانت الديانة لا تنحصر في الاقرار بالمعنى المذكور بل لا بد فيها ايضا من الطاعة للرسول في اوامره بامتثالها ونواهيه باجتنابها اشار الشارح الى تمام معناها المحذوف من المتن بقوله **مع الطاعة له في اوامره ونواهيه حتى** غاية لقوله ولن يكون وليا الا ان يكون محقا في ديانته وديانته الاقرار الخ حتى اي **لو ادعى هذا الولي الاستقلال** اي الانفراد **في نفسه وعدم المتابعة** لنبيه **لم يكن وليا ولم يظهر ذلك على يده والحاصل ان الامر الخارق للعادة فهو بالنسبة الى النبي عليه** الصلاة و**السلام معجزة سوا ظهر من قبله او من قبل احاد امته** اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه امر خارق للعادة مقرون بدعوى النبوة من النبي ظهر من قبله على يد احاد امته **وبالنسبة الى الولي كرامة لخلوه** اي الخارق بالنسبة الى الولي **عن دعوى نبوة من ظهر من قبله** فهو بالنسبة الى الولي امر خارق للعادة من قبل الولي غير مقرون بدعوى النبوة منه فلا اشتباه بين المعجزة والكرامة

لاعتبار مقارنة دعوى النبوة في مفهوم المعجزة دون الكرامة ثم اشار
الى نتيجة حاصل الفرق بقوله فالنبي لا بد من علمه بكونه نبيا ومن قصده
اظهار خوارق العادات لان ذلك بنيه على دعواه فلا بد من قصده
لاظهاره ومن حكمه قطعا اي ولا بد من قطعه بموجب المعجزات
وهو كونه نبيا او نبيا رسولا وان الله تعالى صدقه في دعوى
النبوة ان كان نبيا فقط او مع الرسالة ان كان رسولا ايضا بخلاف
الولي في الثلاثة فانه لا يشترط فيه علمه بكونه وليا ولا قصد اظهار
خوارق العادات ولا حكمه قطعا بموجب الكرامات وهو كونه وليا بل
يجوز ان يكون ذلك استدراجا وافضل البشر اي ادم وذريته بعد
نبينا والاحسن ان يقال بعد الانبيا لان ساير الانبيا من البشر وهم
افضل من ابي بكر لكنه اعتذار عن قوله الاحسن اراد البعدية الزمانية
لا البعدية في الرتبة المقدم على ابي بكر رضي الله تعالى عنه فيها ساير
الانبيا صلوات الله وسلامه عليهم اجمعين فكانه قال وافضل البشر
بعد زمان نبينا صلى الله عليه وسلم ابو بكر وليس بعد نبينا في الزمان
نبي فلم تدخل الانبيا ومع ذلك اي مع ارادة البعدية الزمانية
لا بد من تخصيص اي اخراج عيسى عليه الصلاة والسلام من عموم
هذا الحكم اذ لو اريد به اي البشر سند لقوله لا بد كل بشر يوجد
يعني ان بعد ظرف فلا بد له من متعلق فان اريد كل بشر
يوجد اي يتصف بالوجود بعد زمان نبينا سوا كان موجودا
ودام له الوجود كالخلفا الراشدين ام تجدد له الوجود بعد نبينا
صلى الله عليه وسلم انتقض هذا العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
فانه بشر يوجد بهذا المعنى بعد زمان نبينا وهو افضل من
ابي بكر ولو اريد كل بشر يولد بعده لم يفد التفضيل
على الصحابة اذ لم يولد احد منهم بعد زمانه ولو اريد كل بشر
هو موجود بالفعل بعد نبينا على وجه الارض في هذا
الزمان المخصوص وهو الزمن المتصل بوفاته صلى الله عليه وسلم
لم يفد التفضيل على التابعين ومن بعدهم ولو اريد كل بشر

يوجد

يوجد في الارض في الجملة اعم من ان يكون في ذلك الوقت
المخصوص او بعده انتقض العموم بعيسى عليه الصلاة والسلام
ابو بكر الصديق بوزن فعيل والسبب في تلقيبه بذلك ما اشار
اليه بقوله الذي صدق النبي صلى الله عليه وسلم في النبوة من غير
تلعثم اي تمكث وتوقف وفي المعراج بلا تردد وذلك مشهور
ثم عمر الفاروق لقب بذلك لما اشار اليه بقوله الذي فرق
بين الحق والباطل وقد تقدم تعريفهما في صدر الكتاب في القضايا
اي الوقايع وصفت بذلك لاشتمالها على الحكم والقضا والخصومات
اي الدعاوي والاجوبة الصادرة من الخصوم بين يدي الحاكم
قيل ويمكن ان يكون الفاروق من الفرق بفتح الرا اي الخوف لانه
رضي الله عنه لفرط مهابته وغاية تصلبته في الدين كان الناس
يفرقون منه ويهابونه فلا يأتونه بباطل الدعوى وزور الشهادة
فلا يجري بين يديه الا كلمة الصدق ولا ينطق فضله الا على المفصل
الحق وايضا الشيطان يفرق منه ويفزع قال بعضهم وهذا اظهر
ويدل عليه الحديث الوارد في الصحيح ما سلكت فجا الا وسلك
الشيطان فجا غير فجك ثم عثمان ذو النورين لقب بذلك لما اشار
اليه بقوله لان النبي عليه الصلاة والسلام زوجه ابنته رقية
ولما ماتت رقية زوجه ابنته ام كلثوم ولما ماتت ام كلثوم
قال عليه الصلاة والسلام لو كانت عندي ثالثة لزوجتكها لان
فاطمة رضي الله عنها كانت عند علي كرم الله وجهه فالنوران هما ابنتا
نبينا عليه الصلاة والسلام ثم علي المرتضى لقب بالمرتضى اي المجتبى
لكونه مرتضا من عباد الله والاضافة للاختصاص كما اشار
الى ذلك بقوله وخلص اصحاب رسول الله على طريق التفسير لعباد
الله وعلى هذا الترتيب وجدنا السلف اي جمهور السلف من
الصحابة والتابعين ومن قاربهم والظاهر انه اي الشان لو لم يكن
لهم دليل قاطع على ذلك الترتيب لما حكموا بذلك الترتيب فانه
الظاهر مقام المضمر في الموضعين واما نحن معشر الخلف فقد وجدنا

دلايل الجانبين الافضل والمفضول اي الدلايل المصرحة بالمناقب والمزايا فى حق كل واحد منهم **متعارضه ولم نجد هذه المسيلة** اى الحكم بالافضلية على هذا الترتيب **مما يتعلق به شئ من الاعمال** الشرعية حتى يكتفى فيها بالظن ويبحث عن الراجح من الادلة المتعارضه ليعمل بموجبه من غير جواز للتوقف فان ذلك شان الاعمال الشرعيه **او يكون** عطف على يتعلق اي او مما يكون **التوقف فيه مخلا بشئ من الواجبات** الاعتقادية **وكان السلف** اي بعضهم فلا منافاة بين هذا وبين ما تقدم **كانوا متوقفين فى تفضيل عثمان على على رضى الله عنه حيث جعلوا من علامات** اتباع **السنة والجماعة تفضيل الشيخين** ابى بكر وعمر رضى الله عنهما على من عداهما من الصحابة ومن بعدهم **ومحبة الختنين** على وعثمان رضى الله عنهما والختن فى العرف العام زوج البنت ووجه الدلالة على التوقف تعبيرهم فى جانب الختنين بالمحبة دون التفضيل بينهما **والانصاف انه ان اريد بالافضلية كثرة الثواب فللتوقف** فى تفضيل عثمان على على **جهة** اي علة وسبب لان ذلك لا مجال للعقل فيه اذ الثواب عندنا محض فضل من الله تعالى ليس جزاء للطاعة حتى يستدل على كثرته بكثرتها والاخبار مع كون اكثرها احاد متعارضة **وان اريد بها كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضايل فلا** جهة للتوقف لان فضايل كل واحد منهما معلومة لاهل زمانه على وجه التفصيل منقولة الينا كذلك فلا وجه للتوقف فى التفضيل بينهما بل ينبغي القطع بافضلية من كانت مناقبه اكثر **وخلافتهم اي نيابتهم عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى اقامة الدين** اي ايجاد قوام موجب الدين وماهيته وهذا القيد محتاج للنيابة عن الرسول صلى الله عليه وسلم فى امور دنيوى وعلق بنيابتهم قوله **بحيث يجب على كافة الامم الاتباع** ليخرج النيابة عنه صلى الله عليه وسلم فى اقامة الدين

فى قطر

فى قطر من الاقطار فلا تسمى خلافة فالخلافة اعم من مطلق النيابة واعترض قوله على كافة الامم بان كافة لا تستعمل الا منكرا منصوبا على الحال وقد عرفه وجره بالاضافه وقد خطى الزمخشري فى قوله فى خطبة مفصله محيط بكافة ابوابه **على** اي مستحقة لهم فى الواقع وعند الله تعالى **هذا الترتيب** الذي وقع فى الخارج **ايضا** كما ان افضليتهم على هذا الترتيب فالخلافة واقعة فى محلها **يعني ان الخلافة بعد رسول الله** صلى الله عليه وسلم مستحقة **لابى بكر ثم لعمر ثم لعثمن ثم لعلى رضى الله عنهم اجمعين وذلك** اي انها مستحقة لهم فى نفس الامر على هذا الترتيب **لان الصحابة رضى الله** تعالى **عنهم قد اجتمعوا يوم توفى رسول الله صلى الله عليه وسلم** بعد وفاته صلى الله عليه وسلم وقبل دفنه **فى سقيفة بنى ساعدة واستقر رايهم بعد المشاورة والمنازعة فيها** من المهاجرين والانصار حيث قالت الانصار منا امير ومنكم امير حتى روي لهم بعضهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال الايمة من قريش فتشاوروا وتنازعوا فيمن يولونه من قريش الى ان استقر رايهم **على خلافة ابى بكر رضى الله تعالى عنه فاجمعوا** اي الصحابة رضى الله تعالى عنهم **على ذلك وبايعه على رضى الله تعالى عنه على رؤس الاشهاد** جمع الشهيد بمعنى الشاهد اي الحاضر **بعد توقف كان منه** لما غشيه من الكابة لفقد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا للنزاع فى استحقاق الخلافه **ولو لم تكن الخلافة حقا له** اي لابى بكر رضى الله تعالى عنه **لما اتفق عليه** اي ابى بكر لان يكون هو الخليفة **الصحابة ولنازعه على رضى الله عنه كما نازع معاوية** فى خطايه فى الاجتهاد اذ نزاع معاوية لعلى ليس من جهة استحقاق على للخلافة بل من جهة دعواه الخطائى الاجتهاد فى عدم القود من قتلة عثمان كما ينبغى **ولاحتج** على رضى الله تعالى عنه **عليهم** اى الصحابه رضوان الله عليهم اجمعين **بالنص لو كان فى حقه نص**

بالخلافة كما زعمت الشيعة يعني واللازم في الثلاثة منتف فكذا
الملزوم وكيف يتصور اي يتعقل في حق اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم الاتفاق على باطل وهو هنا ولاية غير علي بتقدير
ورود نص في حقه فلذا فسره بقوله وترك العمل بالنص
الوارد لو كان موجودا وهو مرفوع عطفا على الاتفاق
او مجرور عطفا على باطل ثم ان ابا بكر رضي الله تعالى عنه لما
ايس من بقاء حيوته دعى اي طلب عثمان رضي الله تعالى عنه
فاملا عليه كتاب عهده لعمر فلما كتب بالبنا للمفعول اي الكتاب او للفاعل اي عثمان ختم
ابو بكر رضي الله تعالى عنه الصحيفة واخرجها ابو بكر رضي الله
عنه الى الناس وامرهم ان يبايعوا لمن وفي نسخة من
في الصحيفة فبايعوا لمن فيها حتى مرت بعلي رضي الله
تعالى عنه فقال بايعنا لمن فيها وان كان عمر وبالجملة اي وفي
جملة التقديرين وهو علمه بمن فيها على التفصيل ولا وقع
الاتفاق على خلافته لان الواقع انه فيها وقد اتفقوا على المبايعة
لمن فيها ثم استشهد عمر رضي الله تعالى عنه وترك الخلافة
شورى بين ستة اي دايرة بينهم يتشاورون فيها ويعينون
من هو الاحق فيها بحسب رايهم وانما جعلها كذلك لانه راهم
افضل ممن عداهم واحق بالخلافة من غيرهم وقال
في حقهم مات رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم
راض ولم يترجح في نظره واحد منهم فاراد ان يستظهر
في التعيين براي غيره من هؤلاء الستة عثمان وعلي
وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وسعد بن ابي
وقاص ثم فوض الامر خمستهم الى عبد الرحمن بن
عوف ورضوا بحكمه لما راوا من ميل عمر رضي الله تعالى
عنه الى رايه حيث قال في حقهم ان انقسموا اثنين
واربعة فكونوا مع الاربعة مبتلا منه الى الاكثر لان
رايهم الى الصواب اقرب وان تشاوروا فكونوا مع الحزب

الذى فيه عبد الرحمن فاختار عثمان رضي الله عنه وبايعه
بمحضر اي بحضور من الصحابة فبايعوه وانقادوا لاوامره وصلوا
معه الجمع والاعياد فكان اجماعا مركبا من قول هو المبايعة
وفعل هو الانقياد والصلاة ثم استشهد عثمان رضي الله
تعالى عنه وترك الامر مهملا عن تعيين الخليفة وجعل
الامر شورى بين جمع فاجمع كبار المهاجرين والانصار
على علي رضي الله عنه والتمسوا منه قبوله الخلافة
فقبلها وبايعوه لما مصدرية كان افضل اهل عصره
واولاهم بالخلافة عبر بذلك لان تولية الافضل اولى
لا واجبة فان قيل كيف اجمع كبار المهاجرين والانصار
على انه الاحق والاولى بالخلافة وبايعوه عليها مع تخلف كثير
منهم عن نصرته والمحاربة معه بل حاربه طوايف منهم
ومن ساير المسلمين بحرب الجمل وغيره وتقرير الجواب ما اشار
اليه بقوله وما وقع من المخالفات والمحاربات لم يكن من
نزاع في خلافته بل عن خطاء في الاجتهاد ممن نازعه وحاربه
فانهم انكروا عليه ترك القود من قتلة عثمان وراوا ان
الصواب في تعجيل القود منهم من غير جواز تاخيره واما
هو فراي ان الصواب في تاخيره لما يترتب عليه من الفتن
والمفاسد لانتشارهم في القبايل فكلا الفريقين مجتهد ولكن
الحق مع علي كما ذكره في شرح مسلم وما وقع من الاختلاف
بين الشيعة واهل السنة في هذه المسئلة وادعا
كل من الفريقين النص لعلي من الفريق الاول ولابي بكر
من بعض الفريق الثاني في باب الامامة والتحقيق انه
لا نص من الجانبين بل هناك اشارات ترجح جانب ابي بكر
رضي الله عنه لكن كفى باجماع الصحابة دليلا على استحقاقه
للخلافة وايراد عطف على الاختلاف الاسئلة اي الاعتراضات
والاجوبة من الجانبين مذكور جواب وما وقع في المطولات

فلا نطيل بذكرها في شرح هذا المختصر والخلافة ثلاثون سنة
لا يخفى ان من شرط الحمل اتحاد الخبر مع المبتدا في الصدق والخبر
ههنا مخالف للمبتدا لفظا ومعنا وليس الخبر ههنا ظرفا اصلا
ليكون الخبر في الحقيقة متعلقه مثل كاين لكن قال الرضي
اذا كان الحدث الواقع في زمان مستغرقا له مستوعبا لجميع
اجزائه صح الاخبار به عنه من غير تقدير لانه لملابسته له في
جميع اجزائه صار كانه عينه وهذا ابلغ من جعله ظرفا
وان جاز ايضا هذا حاصل كلامه ومن لم يلحظ هذا التحقيق
يقدر مضافا قبل المبتدا او الخبر مثل مدة الخلافة
ثلاثون سنة او الخلافة مدتها ثلاثون سنة وهذا بعينه
ياتي في قوله تعالى الحج اشهر معلومات قال في شرح المواقف
مبحث الامامة ليس من العقايد خلافا للشيعة بل هو من
الفروع وانما ذكرناه تاسيا بالمتكلمين انتهى وسياتي اشارة الى
ذلك في كلام الشارح ثم بعدها ملك وامارة قيل من عطف العام
على الخاص وقيل المراد بهما شي واحد والاختلاف في مجرد العبارة
لقوله عليه الصلاة والسلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة ثم
تصير اي تتحول ملكا عضوضا كالجمل العضوض شبه الملك
الواقع بعد المدة المذكورة بالجمل العضوض تشبيها مضمرا
في النفس لم يصرح بشي من اركانه سوى باسم المشبه فهو
استعارة بالكناية واثبات العض له استعارة تخييلية
ولما كانت الخلافة عدلا محضا سالمة من شوب الجور والهوى
ثم انقلب الامر الى ضد ذلك عبر بتصير الدال على التحول
والانتقال من حال الى حال وقد استشهد علي رضي الله تعالى
عنه على راس ثلاثين سنة ابتداوها من وفاة رسول الله
عليه الصلاة والسلام وراس الشي اوله ويطلق على اخره وهو
المراد ههنا ثم ان المنقول عن الثقات ان عليا كرم الله وجهه
استشهد قبل تمام الثلاثين بستة اشهر هي مدة خلافة

ابنه

ابنه الحسن رضي الله عنهما ثم عزل نفسه من الخلافة دفعا للفتن وقصدا للاصلاح
بين فئتين عظيمتين تصديقا لما ورد في الحديث فمعاوية ومن بعده كالمروانية
والعباسية لا يكونون خلفا بل ملوكا وامرا وهذا المنع من قوله فمعاوية
الخ مشكل لان اهل العقد والحل اي من بهم يكون الحل لمن وليها بغير حق
والعقد لمن وليها وهم فضلا الزمان واكابرهم من الامة كالعلما والروسا قد
كانوا متفقين على خلافة الخلفا العباسية وبعض المروانية
كعمر بن عبد العزيز مثلا في دعوى الاتفاق ممن ذكر على خلافة
جميع الخلفا العباسية اشكال لان من اهل الحل والعقد من كان
يبايع لبعضهم كرها ولعل المراد من الخلافة في الحديث ان الخلافة
الكاملة التي لا يشوبها اي يخالطها شي من المخالفة لله تعالى ورسوله
صلى الله عليه وسلم وميل عن المتابعة له صلى الله عليه وسلم تكون ثلاثين
سنة وبعدها قد تكون هذه الخلافة كما في عمر بن عبد العزيز
وقد لا تكون كما في غيره وفي قول الشارح الكاملة اشارة الى ان اللام
في الخلافة للكمال وان الصفة محذوفة للعلم بها وقوله قد تكون الخ بالنظر
للواقع لا انه يوخذ من الحديث كما لا يخفى ثم الاجماع على ان نصب الامام
في الثلاثين وغيرها واجب واما الخوارج فخوارج عن الاجماع لانهم خرقوه
بقولهم لا يجب نصب الامام فلا عبرة بخلافهم فلهذا لم يلتفت اليه الشارح
رحمه الله وثم للترتيب في الرتبة لتراخي عقيدة نصب الامام عما قبلها في
الرتبة وانما الخلاف بين الامة في انه اي نصب الامام هل يجب على
الله تعالى وهو مذهب الامامية والاسماعيلية لحفظ قوانين الشرع
عند الطايفة الاولى وليكون معرفة الله تعالى وصفاته عند الثانية اذ
لا بد عندهم في معرفة الله تعالى من معلم او على الخلق بدليل سمعي
وهو مذهب الجماعة او عقلي وهو مذهب المعتزلة والزيدية والمذهب
الحق انه يجب على الخلق لا على الحق تعالى سمعا لا عقلا لقوله عليه
الصلاة والسلام بيان للدليل السمعي من مات ولم يعرف
امام زمانه مات ميتة جاهلية اطلق في هذا الحديث اللازم
وهو عدم معرفة الامام واراد الملزوم وهو عدم نصب الامام

فهو كنايه ووجه التوعد على عدم المعرفة ان عدم المعرفة يستلزم
ان لا يبالي بغيره على عدم النصب فلحقه الوعيد لذلك وانما كانت ميتته
ميتة جاهلية لان اهل الجاهلية من العرب كما لم يكن لهم ملة ولا نحلة
يحافظون على معالمها ويتعبدون بمراسمها لم يكن لهم ايضا امام
مطاع يقوم فيما بينهم بالانصاف والانتصاف ولهذا كانوا كالذباب
الشاردة والاسود الضارية يبغي بعضهم على بعض ولا يتعبدون ب
بسنة ولا فرض فمن لم يعرف امام زمانه فكما عاش عيشة جاهلية فقد
مات ميتة جاهلية قال الكستلي والفرق بين الملة والنحلة ان الدين
ان كان له اصل ورد به شرع نبي ام لا فهو الملة والا فالنحلة كما لعباد
القمر والنجم **وان الامة قد جعلوا اهم المهمات** الشرعية **بعد وفاة**
النبي عليه الصلاة **والسلام نصب الامام حتى قدموه على الدفن** اي
دفنه صلى الله عليه وسلم وهذا مبالغة على جعلهم نصب الامام اهم المهمات
واستمر هذا الجعل بين اهل الحل والعقد في كل زمان كما اشار اليه بقوله
وكذا النصب **بعد موت كل امام** جعلوه اهم المهمات **ولان كثيرا من**
الواجبات الشرعية **يتوقف عليه** اي على نصب الامام لكونها لا يتولاها
آحاد الامة وما لا يتم الواجب المطلق الا به فهو واجب فنصب الامام
واجب وبهذا اتضح ان قوله ولان كثيرا من الواجبات الخ دليل سمعي
ايضا على نصب الامام **كما اشار اليه** المص **بقوله والمسلمون لا بد لهم من امام**
لقول ابي بكر الصديق رضي الله تعالى عنه في خطبته المشهورة الا ان محمدا
قد مات ولا بد لهذا الامر ممن يقوم به فبادر الكل الى قبوله **يقوم**
بتنفيذ احكامهم فان بعض الرعية لشدة باسه وقوة شوكته اذا
ظهر الحق عليه قد لا ينقاد على التزامه بالخروج عنه الا بالامام **واقامة حدودهم**
تخصيص بعد تعميم يعني ان الحد قد يجب على من لا ينقاد احاد الحكام
على اقامته عليه بشدة باسه كما علمت **وسد ثغورهم** اي حفظها
بالرجال وآلات القتال جمع ثغر وهو المكان المنفتح لجهة العدو ويحتاج
الى سده بذلك **وتجهيز جيوشهم** لعجز الاحاد عن ذلك **واخذ**
صدقاتهم المفروضة من اغنيائهم وردها على فقرائهم وغير الامام

من احاد

من احاد الناس قد يعجز عن ذلك لعدم الاتفاق على رياسته والرجوع
الى قوله **وقهر المتغلبة** على الامامة **والمتلصصة** اي السراق **وقطاع**
الطريق واقامة الجمع والاعياد وقطع المنازعات اي المخاصمات دينية
كانت او دنيوية **الواقعة بين العباد وقبول الشهادات القائمة**
على الحقوق اذ قد لا يتيسر بغيره ذلك لشدة باس من عليه الحق **وتزويج**
الصغار من الذكور **والصغاير** من الاناث **الذين لا اولياء لهم**
وهذا على مذهب الحنفية من انه يجوز للحاكم تزويج الصغار والصغاير
الذين لا اولياء لهم والشافعية لا يجوزون تزويج الصغاير حتى يبلغن
وباذن **وقسمة الغنائم** بين من حضر الوقعة بنية القتال **ونحو**
ذلك التي لا يتولاها احاد الامة فان قيل لم اي لاي علة وحكمة من الامور
ولذا صدر الجواب بلام العلة **لا يجوز الاكتفا بذي شوكة**
اي قوة وحدة **في كل ناحية** يكون له الرياسة فيها خاصة بان ينصب
اهل ناحية ذا شوكة حاكما عليهم وعلى ناحيتهم خاصة واهل اخرى
لذلك وهلم جرا **ومن اين** اي من اين علة وحكمة **يجب نصب من له**
الرياسة العامة لكل ناحية بحيث تكون كلها داخلة في حكمه وولايته **قلنا**
لانه اي الاكتفاء بذي شوكة في كل ناحية **يؤدي الى المنازعات والمخاصمات**
من ذوي الشوكة كما هو العادة في تعدد الحكام **مفضية الى الاخلال**
اي فساد **امر الدين والدنيا كما يشاهد في زماننا هذا فان**
قيل اذا كان الغرض الانتظام ودفع الاخلال **فليكتف بذي**
شوكة له الرياسة العامة استجمعت فيه شروط الامامة ام لا
وهو معنى قوله **اماما كان او غير امام فان انتظام الامر**
يحصل بذلك اي بنصب من له الرياسة العامة ولو لم يستجمع
فيه شروط الامامة **كما في عهد** اي زمان **الاتراك قلنا نعم يحصل**
بعض النظام في امر الدنيا لاتحاد الكلمة وانتفاء المخاصمات
لكن يخل اذا الغرض عدم استجماعه لشروط الامامة التي منها الاجتهاد
والراي وفقدان الاول يستلزم السوال والمراجعة لاهل العلم
فيما يتعلق بامر الدين والدنيا وقد تانف نفسه عن ذلك

الى الحق [illegible] كما في زمن خليفة الناصر لدين الله [illegible]
[illegible]

بنصبه واما الثاني وهو الراي السديد فلا يخفى ما يترتب على فقده انه
من اختلال نظام الدنيا وبالجملة فنظام الدنيا في الجملة يحصل
بذلك لكن يختل امر الدين وهو المقصود الاهم من نصب
الامام والنعمة العظمى فان قيل فعلى ما ذكر من ان مدة الخلافة
ثلاثون سنة تكون الزمان بعد الخلفا الراشدين خاليا
عن الامام بنا على ان الخلافة هي الامامة فتعصى الامة كلهم فتكون
ميتتهم ميتة جاهلية للحديث السابق قلنا قد سبق ان المراد
الخلافة الكاملة فالمنتفي بعد الثلاثين هو الخلافة الكاملة
على وجه الدوام وبعدها قد تكون وقد لا تكون كما مر في كلام الشارح وانتفا
الخلافة الكاملة لا يستلزم نفي الخلافة من اصلها المودي الى عصيان
الامة ولو سلم ان المراد بها مطلق الخلافة وانها انقضت بانقضا الثلاثين
فلعل دور اي زمان الخلافة ينقضي دون اي قبل انقضا دور
اي زمان الامامة بنا على ان الامام اعم مطلقا من الخليفة بان
يشترط في مفهوم الخليفة شروط لا تشترط في مفهوم الامام فلا
تعصى الامة بعد انقضا الخلافة ومدتها ولا تكون ميتتهم ميتة
جاهلية لان المحذور في الحديث انما رتب على نفي معرفة الامام
لا الخليفة لكن هذا الاصطلاح مما لم يجد للقوم اي المتكلمين
بل من الشيعة من يزعم ان الخليفة اعم على عكس ما بني عليه
الجواب ولهذا يقولون بخلافة الائمة الثلاثة دون امامتهم
واما بعد انقضاد ولة الخلفا العباسية فالامر مشكل
اذ لم يوجد بعدهم من له الرياسة العامة على جميع الاقطار الاسلامية
مع الاتصاف بصفات الامامة فيلزم تضليل الامة بترك
الواجب عليهم وقد ورد عصمتهم من الاجتماع على ضلالة واجاب
الشارح في بعض كتبه بانه انما يلزم الضلالة لو تركوه عن
قدرة واختيار لا عن عجز واضطرار وهو قريب بما قاله الفقها
انه لو تولى ذو شوكة مع عدم استيفا الشروط صحت امامته
ووجب الانقياد له ولو كان فاسقا جاهلا ثم ينبغي اي يجب وثم

للترتيب في الذكر ان يكون الامام ظاهرا ليرجع اليه في المهمات
[وفايدته الظهور] فيقوم بالمصالح بيان لثمرة الظهور
علة غايته للظهور ليحصل ما هو الغرض من نصب الامام علة غايته للقيام بالمصالح
لا مختفيا عن اعين الناس كلهم وفي نسخة من اعين الناس ومعنى
الاولى ان الاختفا المنتفي تجاوز اعين الناس الى المختفي واتصل به
ومعنى الثانية ان ابتدا الاختفا من اعين الناس خوفا من
الاعدا علة مختفيا وما اي ومما للظلمة من الاستيلا وسمو لهم
اعدا لانهم يريدون اهلاكه وظلمة لظلمهم له باستيلائهم على حقه
من الخلافة منتظرا نعت [الظاهر] مختفيا او خبر اخر ليكون خروجه لا وجوده
من اصله عند صلاح الزمان ظرف خروجه واشار الى تفسير
صلاح الزمان بقوله وانقطاع مواد الشر والفساد بانقطاع
ذويه وانحلال نظام اهل الظلم والعناد لا كما زعمت الشيعة
خصوصا الامامية منهم ان الامام الحق عطف على ظاهرا
بعد رسول الله عليه الصلاة والسلام علي رضي الله عنه
ثم ابنه الحسن ثم اخوه الحسين ثم ابنه علي زين العابدين [او السجاد]
ثم ابنه محمد الباقر من بقر الشي اذا شقه لقب بذلك لتبقره في العلم
وزيادته فيه وبسطه فكانه شق العلم لاستخراج دقايقه والتبحر في حقايقه
ثم ابنه جعفر الصادق ثم ابنه موسى الكاظم من كظم الغيظ اذا تجرعه
او من الكظوم وهو السكون ثم ابنه علي الرضى بكسر الرا مصدر بمعنى الراضي [بمعنى المفعول]
اسم فاعل او المرتضى اسم مفعول ثم ابنه محمد التقي ثم ابنه علي النقي
ثم ابنه حسن العسكري ثم ابنه محمد القايم بالخلافة الان المنتظر
المهدي وقد اختفى خوفا من اعدايه وسيظهر فيملا الدنيا
قسطا اسم مصدر بمعنى الاقساط اي العدل كما فسر بقوله
وعدلا كما ملئت جورا وظلما ولا امتناع في طول عمره وامتداد
ايامه كعيسى والخضر عليهما الصلاة والسلام وغيرهما انتهى كلام
الامامية ولا نزاع بيننا وبينهم في ان المهدي سيظهر ويملك
الارض سبع سنين ويملا الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت جورا

وظلما وانه من عترته عليه الصلاة والسلام ومن ولد فاطمه اجلى الجبهه
اقنى الانف يواطئ اسمه اسمه عليه الصلاة والسلام يشبهه صلى الله عليه
وسلم في الخلق لا في الخلق كما نطقت به الاخبار وانما النزاع في انه
مخلوق الآن حي ممتد عمره امتدادا خارقا للعادة كعيسى والخضر
عليهما الصلاة والسلام قايم بالخلافة منذ حياته وانه ابن الحسن
العسكري لما علمت من انه ابن عبد الله وانت خبير بان اختفا
الامام وعدمه اي الامام سواء في عدم حصول الاغراض المطلوبة
من وجود الامام وان خوفه من الاعدا لا يوجب الاختفا
لذاته وافعاله واقواله بحيث لا يوجد منه الا الاسم بل غايته
الامر ان يوجب اخفاد عوي الامامة كما في حق ابايه الذين كانوا
ظاهرين على الناس ولا يدعون الامامه وايضا فعند فساد
الزمان واختلاف الارا واستيلا الظلمة احتياج الناس الى
الامام اشد وانقيادهم له اسهل لاضطرارهم الى ذلك بعموم
الظلم ومفاخم الضرر وتفرقا الكلمة واختلاف الارا وحينئذ فان
لم ينقادوا له جميعا فلا اقل من ان يفترقوا في الانقياد
فرقتين بخلاف ما اذا اتفقت كلمتهم واراوهم ولم يبغ بعضهم
على بعض فيبعد انقيادهم لمن يريد الاستيلا عليهم واتفاقهم
على انه المستحق للخلافة دون غيره ويكون من قريش يكون مرفوع
عطف على يبغي ولا يجوز الامام اي كونه من غيرهم ولا يختص ببني هاشم
اي ولا يقتصر على بني هاشم دون من عداهم من قريش واولاد علي رضي الله
عنه عطف على بني هاشم يعني يشترط ان يكون قرشيا مستفاد
من قوله ويكون من قريش مع قوله ولا يجوز من غيرهم لقوله عليه
الصلاة والسلام الايمة من قريش وجه الدلالة انه من حصر
المبتدا في الخبر نظيره قولهم الكرم في العرب وهذا الحديث وان
كان خبر الواحد فيفيد الظن والمسئلة قطعية لا بد في ثبوتها
من دليل قطعي وقد مر ان المراد بخبر الواحد ما لم ينته الى التواتر لكن
لما رواه ابو بكر رضي الله تع عنه محتجا به على الانصار حين قالوا منا امير

ومنكم

امير لم ينكره احد لا من المهاجرين ولا من الانصار فصار حكمه مجمعا
عليه لم يخالف فيه الا الخوارج وبعض المعتزله ولا اعتبار بمخالفتهم
لظهورها بعد انعقاد الاجماع فيكون خارقة له ولا يخفى ان الاجماع
من الادلة القطعية فتثبت به المسايل المطلوب فيها القطع ولا
يشترط ان يكون هاشميا او علويا اي ولا علويا وهذا معطوف
على قوله يشترط ان يكون قرشيا وهو بيان لقول المص ولا يختص
الخ اذ الاختصاص يستلزم الشرطيه ضمنيه يستلزم نفيها
لما ثبت بالدلايل من خلافة ابي بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم مع
انهم لم يكونوا من بني هاشم وان كانوا من قريش واشار الى
بيان كونهم من قريش بقوله فان قريشا اسم لاولاد النضر بن
كنانة وهاشم هو ابو عبد المطلب جد رسول الله عليه الصلاة
والسلام فانه محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم
ابن عبد مناف بن قصي بن كلاب بن مرة بن كعب بن لوي
ابن غالب بن فهر بن مالك بن النضر اي قريش بن كنانة
ابن خزيمه بن مدركه بن الياس بن مضر بن نزار بن معد
ابن عدنان على هذا اتفق اهل العلم بالانساب واما بعد
ففيه اختلاف واضطراب فلذا اقتصر عليه الشارح فالعلوية
والعباسيه من بني هاشم لان العباس الذي هو ابو العباسيه
وابا طالب الذي هو ابو العلويه ابنا عبد المطلب
وابو بكر قرشي لانه ابن ابي قحافه بن عثمان اسم ابي قحافه
عامر بن عمرو بن كعب بن لوي وكذا عمر قرشي لانه
ابن الخطاب بن نفيل بن عبد العزى بن رياح بن
عبد الله بن قرط بن رزاح بن عدي بن كعب وكذا
عثمان قرشي لانه بن عفان بن ابي العاص بن اميه
ابن عبد شمس بن عبد مناف فابو بكر وعمر رضي الله تعالى
عنهما يلتقيان مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في كعب
وعثمان رضي الله تعالى عنه يلتقي مع رسول الله صلى الله عليه وسلم

واسمه شيبة الحمد وسبب تسميته بعبد المطلب ان والده هاشم [illegible] المطلب اخوه [illegible] الحضر [illegible] وكان [illegible]

في عبد مناف **ولا يشترط في الامام ان يكون معصوماً** عطف على قوله
ويكون من قريش اي اذ معناه يشترط كما قرره الشارح **لما مر من**
الدليل على امامة ابي بكر اي استحقاقه لها **مع عدم القطع بعصمته**
يعني ان الدليل على ان العصمة ليست شرطا في الامام اجماع الصحابة
رضي الله عنهم على امامة ابي بكر رضي الله تعالى عنه مع عدم القطع بعصمته
فلو كانت العصمة شرطا في الامامة لما اجمعوا على امامته الا
بعد الاجماع على عصمته والقطع بها فكان واجب العصمة والواقع
خلافه وفي قوله مع عدم القطع بعصمته اشارة الى ان المنفي
عنه هو القطع بالعصمة لا احتمالها اذ لا مانع من وجودها
فيه فان حقيقة العصمة عند اهل السنة كما سياتي ان لا يخلق الله تع
في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولا مانع من وجودها
في غير الانبياء والملائكة نعم العصمة في حق الانبياء والملائكة
واجبة وفي حق الاولياء جائزة وقد يعبر عن عصمة الاولياء
بالحفظ تمييزا بينها وبين عصمة الانبياء والملائكة **وايضا**
الاشتراط هو المحتاج الى الدليل لكونه امرا وجوديا فلا بد في اثباته
من الدليل اذ الاصل في كل حادث عدمه **واما الامر في عدم**
الاشتراط فيكفي عدم دليل الاشتراط لكونه عدميا فهو على الاصل
فلا يحتاج الى اثبات **احتج المخالف** القائل بالاشتراط **بقوله**
تعالى لا ينال عهدي الظالمين بناء على ان المراد بالعهد المضاف
اليه سبحانه وتعالى هو الامامة بقرينة قوله تعالى اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي **وغير المعصوم ظالم فلا يناله**
عهد الامامة اشارة الى ان الدليل ههنا قياس من الشكل
الاول ناشئ من الاية الكريمة وهو مؤلف من مقدمتين
صغرى مذكورة وكبرى محذوفة للاستغناء عنها بدليلها
وهو الاية الكريمة هكذا غير المعصوم ظالم والظالم لا يناله
عهد الامامة فغير المعصوم لا يناله عهد الامامة **والجواب**
المنع اي منع ان غير المعصوم ظالم **فان الظالم من ارتكب معصية مسقطة**

للعدالة وهي الكبائر وصغائر الخسة والاصرار على الصغيرة اذا لم تغلب
طاعاته على معاصيه **مع عدم التوبة والاصلاح فغير المعصوم**
لا يلزم ان يكون ظالما لانه قد لا يذنب اصلا اذ لا يلزم من جواز
الذنب عليه وقوعه فيه واذا اذنب فقد لا يكون مرتكبا لذنب
مسقط للعدالة وعلى تقدير ارتكابه لذلك فقد يتوب ويصلح
فلا يكون ظالما فلا يدخل في الاية اذ نفي العهد عن الاخص لا يستلزم
نفيه عن الاعم على ان المراد بالعهد في الاية النبوة لا الامامة ولو
اريد به الامامة فليس المراد بها الامامة المبحوث عنها هنا بل
المراد بها النبوة فقوله والجواب المنع اي للمقدمة الصغرى وهي
غير المعصوم ظالم اما الكبرى فلا يتاتى منعها لكن لا حاجة اليه اذ
الدليل ينتفي بانتفاء جزء منه **وحقيقة العصمة** وماهيتها **ان لا**
يخلق الله تعالى في العبد الذنب اي ذنبا **مع بقاء قدرته** على
الذنب **واختياره** اي ارادته **وهذا الحد معنى قولهم** اي ائمتنا
مع المتكلمين العصمة **لطف من الله تعالى يحمله** اي يبعث العبد
ويحضه **على فعل الخير ويزجره** اي ينهاه **عن الشر مع بقاء**
القدرة عليها **والاختيار** اي الارادة وسكتوا عن القدرة لاخذها
من قيد الاختيار كما اشرنا اليه **تحقيقا** علة لبقاء الاختيار
للابتلاء اي التكليف اذ لا يخفى ان حقيقة الاختبار
المستلزم لعدم سبق العلم مستحيلة في حق الله تعالى
العالم بما كان وبما يكون فالمراد به اذا اضيف اليه سبحانه
انه يعامله بالتكليف الشاق على النفوس عادة معاملة المختبر
اذ يظهر بذلك امتثال العبد وعدم امتثاله والمراد بتوقف
العلم عليه في نحو قوله تعالى ولنبلونكم حتى نعلم الاية توقف التعلق
التنجيزي للعلم وهو تعلق العلم بالشيء واقعا في الخارج واللطف
ما يقع عنده صلاح العبد اخرة ثم ان التعريف الاول عدمي
والثاني وجودي لكن لما كان محصلهما واحدا صح قوله وهذا معنى
قولهم الخ واعترض ايضا بان التعريف الثاني انسب بتعريفها بالملكة

كما يدل عليه قوله يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر وهذا مردود بقوله
مع بقاء الاختيار اي والقدرة فان القدرة والارادة ينافيان منع الملكة ولهذا
اي ولان العصمة تعتبر في مفهومها بقاء الاختيار قال الشيخ ابو منصور الماتريدي
العصمة لا تزيل المحنة المحنة لغة ما يختبر به العبد من النعم او النقم ليشكر
او يصبر والمراد بها هاهنا التكليف ويعتمد عليه من القدرة والاختيار معتبر في مفهوم
العصمة وبهذا الذي ذكرناه في حقيقة العصمة وانها لا تزيل المحنة يظهر فساد
قول من يقول من الحكماء وغيرهم انها اي العصمة خاصية اي ملكية وغريزية
في نفس اي روح الشخص على احد القولين او بدنه على القول الاخر
يمتنع اي يستحيل بسببها اي بتلك الخاصية صدور الذنب عنه
اي الشخص لعدم قدرته عليه وارادته له مع تلك الخاصية كيف لا يظهر
فساد هذا القول او كيف يمتنع صدورا لذنب عن الشخص المعصوم
ولو كان الذنب ممتنعا اي مستحيلا لما صح تكليفه اي الشخص المعصوم
بترك الذنب ولما كان الشخص المعصوم مثابا عليه اي الترك
واللازم منتف بوقوع التكليف والثواب للمعصومين من الانبيا
والملائكة بل هم اشد الناس تكليفا واكثرهم ثوابا ولا ان يكون
افضل اهل زمانه لان المساوي في الفضيلة بل المفضول
الاقل تفسير للمفضول علما بالامور الدينية وعملا ربما كان
اعرف بمصالح الامامة ومفاسدها واقدر على القيام بمواجبها
جمع موجب بالفتح خصوصا اذا كان نصب المفضول ادفع
للشر وابعد عن اثارة الفتنة لكثرة اتباعه وانصاره ولهذا
اي ولاجل ان المفضول ربما كان اعرف بمصالح الامامة الخ جعل
عمر رضي الله تعالى عنه الامامة شورى بين ستة مع القطع بان
بعضهم كعلي وعثمان افضل من البعض فان قيل كيف صح جعل الامامة
شورى بين الستة مع انه لا يجوز نصب امامين في زمان واحد مبنى السؤال
على ان معنى جعل الامامة شورى بين الستة انه جعل كلا من الستة اماما مستقلا
والجواب ان عمر رضي الله تعالى عنه انما جعل الامام واحدا من الستة والشورى
انما هي في تعيينه لا في الاحكام هذا هو الجواب الصحيح واما الجواب بانه جعل

الستة

الستة بمنزلة امام واحد المشار اليه بقوله قلنا غير الجائز هو نصب امامين
مستقلين يجب طاعة كل منهما على الانفراد لما يلزم في ذلك
من امتثال احكام متضادة واما في الشورى فالكل بمنزلة
امام واحد تبتني على راي مرجوح ويشترط ان يكون الامام من اهل
الولاية المطلقة الكاملة اي مسلما حرا ذكرا عاقلا بالغا تفسير
لقوله من اهل الولاية المطلقة الكاملة لان محله نصب على انه خبر
يكون قبل النصب تفسيره ثم علل الاشتراط بقوله اذ ما جعل الله
للكافرين على المومنين سبيلا والعبد مشغول بخدمة المولى
مستحقر في اعين الناس والنسا ناقصات عقل ودين كما شهد
به الحديث والصبي والمجنون قاصران عن تدبير الامور والتصرف
في مصالح الجمهور تعليل لما من اهل الولاية فضلا عن المطلقة الكاملة
سائسا خبر ثان ليكون وشرط ثان بالنسبة الى الامور الدنيوية
كما اشار اليه بقوله اي مالكا للتصرف في امور المسلمين الدنيوية
بقوة اي بسبب قوة رايه الراي ادراك جزئي متعلق بما ينبغي
ان يفعل او يترك ويعبر عنه بالبصيرة النافذة في دقائق
العلم بالامور الجزئية وروية الروية هي الفكر والنظر
الصحيح ومعونة باسه اي شدته وشوكته اي حدته وحاصله
مع الايضاح ان السياسة في ملك التصرف في الامور الجزئية
بقوة الراي والروية ومعونة الباس والشوكة فالسياسة
انما تتحقق بالامور الاربعة لان قوة الراي والروية يفيد العلم
بما فيه المصلحة ودرء المفسدة لا ابراز ذلك في الوجود بل لا بد
فيه مع ذلك من معونة الباس والشوكة قادرا خبر ثالث
ليكون وشرط ثالث بالنسبة الى الامور الدينية كما اشار
اليه بقوله بعلمه وعدله وكفايته وشجاعته على تنفيذ
الاحكام الدينية راجع للعلم وحفظ حدود دار الاسلام
اي جوانبها التي تلي العدو ويعبر عنها بالثغور وهذا راجع
للكفاية والشجاعة وانصاف الظالم من المظلوم راجع للعدل

في كلامه لف ونشر غير مرتب **اذ الاخلال بهذه الامور** المشتمل
عليها الشرط الثاني والثالث من قوله الراي الخ ومن العلم الخ وهذا
اظهر من قصرها على الامور الثلاثة التي هي التنفيذ والحفظ والانصاف
المتشعبة عن العلم والعدل والكفاية والشجاعة المشتمل عليها
الشرط الثالث اذ لا خصوصية للاخلال بذلك بل الاخلال لكل من
الامور المشتمل عليها الشرطان المذكوران **يخل بالغرض من نصب**
الامام ولا ينعزل الامام بالفسق اي الخروج عن طاعة الله
بارتكاب كبيرة او اصرار على صغيرة بشرطه من قولهم فسقت الرطبة
اذا خرجت من قشرها **والجور اي الظلم على عباد الله** فالمراد بالفسق
الخروج عن طاعة الله تعالى فيما يتعلق بالعباد ويحتمل ان يكون
عطف الجور الذي هو الخروج عن طاعته تعالى فيما يتعلق على
الفسق من عطف الخاص على العام وانما لم ينعزل بذلك **لانه**
قد ظهر الفسق وانتشر الجور من الايمة والامرا من عطف العام
على الخاص ويحتمل ان يكون عطف تفسير بان يريد الامارة الحقة
وهي الامامة **بعد الخلفا الراشدين** ومنهم الحسن بن علي كما مر
من ان مدة الخلافة كملت بمدة خلافته وهي ستة اشهر ومن
المعدودين من الخلفا الراشدين عمر بن عبد العزيز ولم يحسب مدته
من مدة الخلافة في الحديث لتخلل الجور بينهما بخلاف مدة الخلافة
في الحديث فانها لم يتخللها شي كما تقدم **والسلف كانوا ينقادون**
لهم ويقيمون الجمع والاعياد باذنهم من عطف الخاص على العام
ولا يرون اي يعتقدون **الخروج عليهم** جائزا فكان ذلك اجماعا
منهم على صحة امامة اهل الفسق والجور وهذا اعني قوله والسلف
الخ من تمام الدليل اذ مجرد الظهور والانتشار لا يستلزم عدم الانعزال
ولان العصمة عطف على لانه فظهر الخ **ليست بشرط للامامة ابتدا**
تمييز محول عن المضاف اي ليست بشرط في ابتدا الامامة
فبقا اي في بقايها **اولى** لان الرفع اشد عسرا من الدفع
وفي هذا الاستدلال كما قال بعضهم ضعف لان عدم اشتراط

العصمة

العصمة لا يدل على عدم اشتراط العدالة اذ عدم العصمة يتحقق بالصغيرة
التي لا تسلب العدالة كيف وقد صرحوا بان العدالة شرط في الامامة
اذ الامام متصرف في رقاب الناس واموالهم وابضاعهم والفاسق لا يومن
ان يتصرف فيها على غير وجه الشرع فيضيع الحقوق **وعن الشافعي**
رضي الله عنه ان الامام ينعزل بالفسق والجور وكذا كل قاض وامير
في تعبيره بعن دون عند اشعار بضعف هذه الرواية لانها خلاف المسطور
في كتب الشافعية كما صرح به **واصل المسئلة** اي ومنشا الخلاف في هذه
المسيلة بين ابي حنيفة وبين الشافعي فيما نقل عنه في كتب الخلاف وان
كان الصحيح من مذهبه عدم الانعزال كابي حنيفة **ان الفاسق ليس**
من اهل الولاية اعم من الصغرى والكبرى **عند الشافعي لانه لا ينظر**
لنفسه فكيف ينظر لغيره وعند ابي حنيفة رحمه الله هو من اهل
الولاية حتى يصح للاب الفاسق تزويج ابنته الصغيرة والمسطور
في كتب الشافعية ان القاضي ينعزل بالفسق بخلاف الامام
والفرق بين القاضي والامام **ان في انعزاله** اي الامام **ووجوب**
نصب غيره اثارة الفتنة لما له من الشوكة بخلاف القاضي وفي
رواية النوادر من كتب الحنفية **عن العلما الثلاثة** ابي حنيفة
والمالك والشافعي وابي حنيفة وصاحبيه على ما قيل **انه لا يجوز**
قضا القاضي الفاسق وقال بعض المشايخ اذا قلد الفاسق
القضا **ابتدا** ظرف الفاسق **يصح** تقليده **ولو قلد وهو عدل**
ينعزل بالفسق لان المقلد له ذلك **اعتمد عدالته فلم يرض**
بقضايه بدونها بخلاف ما لو قلد وهو فاسق فان المقلد
لم يعتمد على عدالته بعلمه بفسقه فلا ينعزل بالفسق
وفي فتاوي قاضي خان من اسما السلطان اي سلطان القضاة
ورييسهم وفيه مبالغة او المراد قضاة مخصوصون من اقرانه
اجمعوا على انه اي القاضي **اذا ارتشى** اي قبل الرشوة **لا ينفذ**
قضاوه فيما اي في الحكم الذي **ارتشى** له ونفوذه في غيره على الخلاف
السابق في الانعزال بالفسق **فانه اذا اخذ القاضي القضا**

بالرشوة اي دفعا شيئا ليولى قاضيا لا يصير قاضيا ولو قضى لا ينفذ قضاؤه
لعدم صحة ولايته ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر من الجواز
المقابل للمنع فيصدق بالكراهة كما سياتي قريبا لقوله عليه الصلاة والسلام
صلوا خلف كل بر وفاجر الامر للاباحة واجاب المالكية القايلون بعدم
جواز الصلوة خلف الفاجر الا ان يكون الامام الاعظم بان الحديث في الائمة اي الخلفا
لانهم كانوا يؤمون في الصلاة ولان علما الامة كانوا يصلون خلف الفسقة
بالجوارح الظاهرة واهل البدع والاهوا من غير نكير اي انكار من غير الفاعل
عليه فصار اجماعا سكوتيا واجاب المالكية بان عدم الانكار لا يستلزم الموافقة
في كل موضع اذ لا يجب الانكار الا فيما اجمع على انه منكر اما ما اختلف
في انكاره فلا لان المجتهد لا ينكر على مجتهد فلا يكون السكوت من البعض
ههنا مع فعل الباقين اجماعا سكوتيا وما نقل عن بعض السلف شروع
في دفع اعتراض على ما تضمنه قوله من غير نكير من دعوى الاجماع السكوتي
على الجواز وتقريره ان ما نقل عن بعض السلف من المنع عن الصلاة
خلف الفاسق والمبتدع ينافي دعوى الاجماع على الجواز لظهور المنع
في التحريم فاجاب بان المنع وان كان ظاهرا في التحريم لكنه محمول على
الكراهة كما اشار اليه بقوله محمول على الكراهة اذ لا كلام اي نزاع
في كراهة الصلاة خلف الفاسق والمبتدع ولما لقي ان يقول لا بد في الحمل على
المحتمل المرجوح من دليل صارف عن المحتمل الراجح فلا بد من بيانه هذا الذي ذكره المص
من الجواز المستدل عليه بما ذكرناه من الادلة محله اذا لم يؤد الفسق او البدعة
الى حد الكفر واما اذا ادى الى حد الكفر فلا كلام اي خلاف في عدم جواز
الصلاة خلفه من جميع الفرق ثم المعتزلة وان جعلوا الفاسق غير مومن لكنهم يجوزون
الصلاة خلفه لما ان شرط الامامة في الصلاة عندهم عدم الكفر لا وجود الايمان
بمعنى التصديق والاقرار والاعمال جميعا فصح دعوى نفي النزاع بين الفرق في
عدم جواز الصلاة خلف من اداه فسقه او بدعته الى الكفر اذ المعتزلة وان قالوا بانتفا
الايمان عن الفاسق لانتفا جزيه الذي هو الاعمال لكنهم لا يقولون بكفره لتصديقه
وعدم جحوده ويصلي اي ويجوز بل يجب في غير الشهيد ان يصلى على كل بر وفاجر اذا مات
على الايمان للاجماع ولقوله عليه الصلاة والسلام لا تدعوا اي تتركوا الصلاة

على

على من مات من اهل القبلة ولا يرد الشهيد لان الحكم في الاجماع والحديث على المجموع
لا على كل فرد فرد واما على القول بجواز الصلاة على الشهيد كما يقول الحنفية فلا اشكال بالنظر
الى الحديث ولهذا لم يتعرض الشارح لتخصيص الشهيد من عموم الحديث فان قيل امثال
هذه المسايل الثلاثة وهي ولا ينعزل الامام بالفسق والجور ويجوز الصلاة خلف كل بر وفاجر
ويصلى على كل بر وفاجر انما هي من فروع الفقه فلا وجه لايرادها في اصول الكلام والاعتقاد
في الموضعين بيانيه وان اراد المص بايرادها ان اعتقاد حقية ذلك المذكور من امثال
هذه المسايل واجب وهذا المراد من الاصول اي اصول الكلام فلا وجه لايراد ذلك
اذ جميع مسايل الفقه كذلك فجواب ان محذوف وقوله فجميع مسايل الفقه كذلك
تعليل له قلنا انه اي المص لما فرغ من مقاصد علم الكلام وبين المقاصد بقوله
من مباحث الذات والصفات الثبوتية والافعال والمعاد والنبوة والامامة على متعلق
بمباحث قانون اي اصل اهل الاسلام وطريق السنة والجماعة وفي عدة الامامة من مقاصد
علم الكلام اشكال اذ هي من الفروع عندنا اذ الحق ان نصب الامام واجب على الخلق لا على
الحق كما مر نعم هي من مقاصد هذا العلم حقيقة على راي الشيعة القايلين بوجوب
نصب الامام على الله تعالى ويوخذ من هذا الاستدراك جواب عن هذا الايراد بان
يقال هي من مقاصد علم الكلام في الجملة وان لم تكن من مقاصده عند جميع الفرق وقوله
جواب لما التنبيه على نبذ جمع نبذة وهي القطعة من الشي من المسايل التي تميز بها
اهل السنة فهي تشبه تلك المقاصد من هذه الحيثية اي بين تلك المسايل بقوله
عما خالف فيه المعتزلة كجواز المسح على الخفين وان خواص البشر افضل من خواص
الملايكة او الشيعة كجواز الصلاة خلف كل بر وفاجر او الفلاسفة كقولنا
خواص البشر افضل من خواص الملايكة او الملاحدة وهم الباطنية كقولنا النصوص
على ظواهرها وسموا ملاحدة لالحادهم اي ميلهم عن الدين او غيرهم من
اهل البدع جمع بدعة وهي الضلالة التي عليها شبهة والاهوا جمع هوى
وهو الضلالة التي لا شبهة عليها سواء كانت تلك المسايل من فروع الفقه
كما في هذه المسايل الثلاثة او غيرها من الجزئيات المتعلقة بالعقايد
من حيث وجوب اعتقاد حقية حكمها لاعتقاد الخصم بطلانها كما في قوله
ويكف عن ذكر الصحابة الا بخير وقوله ونشهد بالجنة للعشرة المبشرة
ونكف عن ذكر الصحابة الا بخير الاستثنا مفرغ في الاثبات لان المعنى

على المعنى اي لا تذكروا الصحابة الا بخير لما ورد في الحديث الصحيح من مناقبهم ومن
وجوب الكف عن الطعن فيهم والمناقب جمع منقبة بالفتح وهي الفضيلة لانه ينقب
عنها ويفتش كقوله صلى الله عليه وسلم لا تسبوا اصحابي فلو ان احدكم انفق مثل
احد ذهبا ما بلغ مد احدهم اي طعاما ولا نصيفه اي نصيفا احدهم
والنصيف مكيال دون المد ويجي بمعنى النصف كالعشير بمعنى العشر
والمعنى لو انفق احدكم مثل احد ذهبا ما بلغ اجر انفاقه ذلك المثل اجر انفاق
احدهم مدا من الطعام ولا نصيفا وذلك لصدق نيتهم وخلوص طويتهم
واشتمال انفاقهم على غاية الاخلاص وقصد نصرة دين الله تعالى ورسوله
وقيام الدين وظهوره بهم وامور لا تحصى لا تجتمع في انفاق غيرهم
والخطاب فيه لبعض الصحابة بنزوله لسبه منزلة غير الصحابة زجرا
ورد على السب ثم ان الحديث دل بصدره على وجوب الكف
عن الطعن فيهم لان النهي عن الشي امر بضده ودل بعجزه على مناقبهم وكقوله عليه
الصلاة والسلام اكرموا اصحابي فانهم خياركم الحديث وكقوله عليه
الصلاة والسلام الله الله منصوب على الاغراء اي الزموا الله في اصحابي
او على التحذير اي احذركم الله اي عذابه بسبب ايذا اصحابي او على العظمة
اي اتقوا الله في اصحابي الله الله في اصحابي تاكيد لا تتخذوهم غرضا
اي مرمى ترمونهم بالمنكرات وما يحل منصبهم عنه من بعدي فمن
احبهم فبحبي احبهم لا بغيره من الاسباب فمحبة الصحابة دليل على حب
رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن ابغضهم فببغضي ابغضهم لا بغيره من
العلل فبغض الصحابة علامة على بغض رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو سبب
شقاوة الدارين كما ان محبته سبب سعادة الدارين فقوله فبحبي
وقوله فببغضي مصدران مضافان للمفعول اي بسبب حبه اياي
وبغضه اياي والتقديم للاختصاص وحاصل المعنى لا يحبهم الا من
احبني ولا يبغضهم الا من ابغضني ومن اذاهم فقد اذاني
ومن اذاني فقد اذى الله مجاز لتعاليه سبحانه عن الايذا والسر
في هذا المجاز المبالغة في الزجر ومن اذى الله فيوشك اي يقرب
ان ياخذه ثم في مناقب كل من ابي بكر وعمر وعثمان وعلي والحسن

وغيرهم

وغيرهم من اكابر الصحابة رضي الله تعالى عنهم احاديث صحيحة غير ما
تقدم في عموم الصحابة وما اي والذي وقع بينهم ولذا اتى بالفاء في جوابه
من المنازعات والمحاربات فله محامل جمع محمل مصدر ميمي بمعنى الحمل
والتاويل ولذا فسره بقوله وتاويلات عندهم مسوغة لتلك
المنازعات والمحاربات فلا يجوز لغيرهم بغض بعضهم او سبه
او القدح فيه بسبب ذلك واذا علمت ذلك فسبهم بمجرد ما وقع منهم
من غير فحص عن تلك التاويلات المسوغة لهم على الاقدام على ذلك المزيلة
للاشكال عنا والطعن فيهم اذا كان مما يخالف الادلة القطعية
فكفر اي فهو كفر جواب اذا وهي مع شرطها وجوابها خبر سبهم وما عطف
عليه كقذف عايشة رضي الله تعالى عنها بالزنا لان القران قد شهد ببراءتها
منه فهو تكذيب للقران الناطق ببراءتها والا اي وان لم يكن مما يخالف
الادلة القطعية فبدعة وفسق وبالجملة اي سواء خالف السب
والطعن الادلة القطعية ام لا لم ينقل عن السلف المجتهدين والعلماء
الصالحين جواز اللعن اي الدعاء باللعنة على معاوية واضرابه لان
غاية امرهم عند الشيعة كما قال بعضهم البغي والخروج عن الامامة
وهو لا يوجب اللعن اي لا يستلزم جوازه وانما اختلفوا في يزيد
ابن معاوية وارتضى ذلك الاختلاف حتى ذكر في الخلاصة وغيرها
انه لا ينبغي اي لا يجوز اللعن عليه ولا على الحجاج لان النبي عليه الصلاة
والسلام نهى عن لعن المصلين ومن كان من اهل القبلة تفسير للمصلين
وما نقل من لعن النبي عليه الصلاة والسلام لبعض من اهل
القبلة فلما انه يعلم من احوال الناس ما لا يعلمه غيره من العلم
بالعواقب والخواتيم والايمان والنفاق وبعضهم عطف على ذكر
في الخلاصة اطلق اللعن اي جوازه عليه لما انه كفر حين امر
بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه هذا يجري على قواعد الحنفية
فان المشهور عندهم ان سب الصحابي كفر فما بالك بقتل من جمع
بين الصحبة والنبوة واما على قواعد غيرهم كالشافعية ففي ترتب
الكفر على مجرد الامر بالقتل وقفة الا ان يحمل على الامر بالقتل

من حيث كونه ابن بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم او على استحلال
الامر المذكور او ما اشبه ذلك واتفقوا على جواز اللعن على من قتله
او امر به او اجازه اي جوزه او امضاه ورضي به فمن جزم بجواز
اللعن على يزيد جزم بانه صدر منه احد المذكورات ومن لم يجزم
بذلك تردد في الصدور والشارح من الفريق الاول فلذا قال والحق
ان رضى يزيد بقتل الحسين رضي الله تعالى عنه واستبشاره اي سروره
بذلك اي بقتله واهانته اهل بيت النبي عليه الصلاة والسلام
مما تواتر معناه وان كان تفاصيلها اي المذكورات احادا فنحن لا
نتوقف في ما ذكر في شانه من الرضى بقتل الحسين وما عطف عليه
بل نتوقف في ايمانه لان ما صدر منه دليل على تكذيب جد الحسين
وامارة عليه لعنة الله عليه وعلى انصاره واعوانه ونشهد
من الشهادة بمعنى العلم للاجماع والاحاديث الصحيحة بالجنة للعشرة
المبشرة صفة للايضاح الذين بشرهم النبي صلى الله عليه وسلم
صفة ثانية لبيان المبشر حيث اي حين قال ابو بكر في الجنة وعمر في
الجنة وعثمان في الجنة وعلي في الجنة وطلحة بن عبيد الله في الجنة
والزبير ابن العوام في الجنة وعبد الرحمن بن عوف في الجنة وسعد
ابن ابي وقاص في الجنة وسعيد بن زيد وهو الذي تاله في الجاهلية في
الجنة وابو عبيدة بن الجراح في الجنة وقوله في الجنة اي في المستقبل او في
الحال تنزيلا للمستقبل المحقق منزلة الحال كما في قوله تعالى اتى امر الله
اي الساعة ولما كان الاقتصار على العشرة ربما يوهم قصر التبشير
عليهم دفع ذلك التوهم بقوله وكذا نشهد بالجنة لفاطمة بنت النبي
صلى الله عليه وسلم والحسن والحسين ولديها رضي الله عنهم لما ورد في
الحديث الصحيح ان فاطمة سيدة نساء اهل الجنة وان الحسن
والحسين سيدا شباب اهل الجنة فان قيل ورد التبشير
لغير من ذكر من العشرة والسيدة فاطمة وولديها كاهل الشجرة
كما ورد في الصحيح فما وجه الاقتصار فالجواب ان العقايد لا اعتمادها
على القطع لا بد في سندها من التواتر والشهرة القريبة منه وهذا

مختص بمن ذكر المصنف والشارح وسائر اي باقي الصحابة لا يذكرون الا بخير
ونرجو لهم اكثر مما نرجو لغيرهم من المؤمنين ولا نشهد بالجنة او النار
لاحد بعينه غير من ذكر وغيرهم وردت النصوص في موته على الكفر فانا
نشهد لهم بالنار باعيانهم كما انا نشهد لمن ذكر من العشرة وفاطمة وولديها
وسائر من وردت النصوص في حقهم بحسن العاقبة كالانبيا والملائكة
ومن اختلف في نبوته بالجنة باعيانهم ونرى اي نعتقد المسح اي جوازه
على الخفين في السفر والحضر متعلق بالمسح لانه وان كان زيادة على الكتاب
لاقتصاره على الغسل لكنه ثابت بالخبر المشهور فيفيد الاعتقاد الجازم
وان لم يفد اليقين سيل استيناف بياني علي بن ابي طالب رضي الله
تعالى عنه عن المسح على الخفين فقال جعل رسول الله صلى الله عليه
وسلم ثلاثة ايام ولياليهن للمسافر ويوما وليلة للمقيم وروى ابو
بكر رضي الله تعالى عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه رخص
للمسافر ثلاثة ايام ولياليهن ظرف رخص اي في ثلاثة ايام ولياليهن
وللمقيم يوما وليلة اذا تطهر ظرف رخص ايضا فلبس خفيه ان يمسح
عليهما مفعول رخص على اسقاط في وقال الحسن البصري ادركت سبعين
نفرا اطلقه على الواحد وهو اسم جمع مثل خمسة ود من الصحابة يرون
اي يعتقدون المسح على الخفين وهذا لا يقال من قبل الراي فلولا
انه ثبت عن الشارع لما راوه ولهذا اي ثبوته بالخبر المشهور قال ابو حنيفة
رحمه الله ما قلت بالمسح حتى جاءني فيه اي في شانه من الادلة مثل ضوء النهار
في الوضوح وقال الكرخي مستانف لا عطف على ابو حنيفة اخاف الكفر على من
لا يرى المسح على الخفين لان الاثار التي جات فيه في حيز التواتر
المعنوي لشهرتها فهي ملحقة بالمتواتر وان لم تكن متواترة وهذا عبر بالخوف
ولم يجزم بكفر من لا يرى ذلك لان انكار المسح ليس انكار ما علم من الدين
بالضرورة وبالجملة من لا يرى المسح على الخفين فهو من اهل البدعة حتى
سئل انس بن مالك رضي الله تعالى عنه عن السنة والجماعة فقال ان
تحب الشيخين ابي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما ولا تطعن في الختنين علي
وعثمان رضي الله تعالى عنهما لانهما الختن زوج البنت وتمسح على الخفين وتخصيص

الجواب بهذه الثلاثة للمبالغة والاغلاظ في الرد على من يخالف ذلك او بعضه
ويعتقد خلافه والا فالسنة لا تنحصر في ذلك **ولا نحرم نبيذ الجر**
اسم جنس جمعي واحده جرة والنبيذ يحتمل ان يكون بمعنى المنبوذ وان يكون
بمعنى النبذ والشارح حمله على المعنى الثاني حيث قال **وهو ان ينبذ تمرا او زبيبا**
في الماء فيجعل في آنا من الخزف لئلا **يحدث فيه** اي الماء **لذع كما** اي كاللذع
الذي للبقاع لان الفعل انسب بورود عدم التحريم عليه اذ الاحكام انما ترد
على الافعال وفي بعض النسخ ولا نحرم نبيذ التمر فقول الشارح او زبيبا
ظاهر على النسخة الاولى واما على الثانية فهو اشارة الى ان قوله التمر مثال
لا قيد ثم اشار الى بيان السبب الحامل على النص على عدم التحريم بقوله **فكانه**
اي الشان **نهى عن ذلك في بدء الاسلام لما** اي حين **كانت الجرار اواني**
الخمور ثم نسخ وحاصله ان التحريم لما كان في صدر الاسلام فربما يتوهم
استمراره كما توهمه الروافض نص اهل السنة على عدم التحريم وعلى انه منسوخ
وفي قوله كانه اشارة الى ان هذه النكتة مظنونة لا مقطوع بها وقوله
لما كانت الجرار اواني الخمور اي فربما يسرع الاسكار الى ما فيها من غير شعور
به اذ لا تنقد بالتخمر بخلاف القرب ولذا كان النبذ فيها جائزا اذ ذاك دون
الجرار ثم نسخ التحريم ونيط بشرب المسكر **فعدم تحريمه من قواعد**
اهل السنة والجماعة وان كان من الفروع الفقهية لكن لما خالف فيه
الروافض وامتاز اهل السنة بعدم التحريم نص عليه المصنف ردا عليهم والى هذا
اشار الشارح بقوله **خلافا للروافض وهذا** الحكم وهو عدم تحريم نبيذ الجر
اذا حصل فيه لذع **بخلاف ما اذا اشتد** النبيذ **وصار مسكرا** تفسير
اشتد **فان المقول حرمة كثيره وقليله مما ذهب اليه كثير من اهل**
السنة فلا وجه لا يراد عدم تحريم قليله في العقائد وان كان مذهب الامام
فان قيل قوله من قواعد اهل السنة الخ يشكل عليه ان القاعدة قضية كلية يتعرف
منها احكام جزئيات موضوعها وموضوع هذه القضية امر خاص وهو نبيذ الجر
اجيب بانه كلي باعتبار العموم في افراده **ولا يبلغ ولي** غير نبي وان عظم شانه
في الولاية **درجة الانبياء** اي نبي ما من الانبياء فالمراد بالانبياء الجنس **لان الانبياء**
عليهم السلام معصومون عصمة لازمة بخلاف الاولياء فان عصمتهم

هذا على مذهب الحنفية واما مذهب الشافعية فان ما اسكر كثيره حرام قليله فالنبيذ عندهم حرام انتهى

١٩٠

المعبر عنها بالحفظ جائزة لا لازمة ومن هنا قيل لبعض الاكابر من العارفين ايزني
الولي اي ايمكن ان يقع في الزنا فقال وكان امر الله قدرا مقدورا فلم ينف ولم يثبت
بل وكل الامر في ذلك الى التقدير الالهي **مامونون** اي محفوظون **من خوف**
سوء **الخاتمة** منزهون عن ذلك ولتضمين مامونون ذلك عدي في بعض
النسخ بعن **مكرمون** من الاكرام وهو الانعام **بالوحي ومشاهدة الملك**
اي ابصاره على صورته الاصلية وغيرها بخلاف غيرهم فانه ان راه لا يراه على صورته
الاصلية كما في رواية الصحابة جبريل على صورة دحية **مامورون**
بتبليغ الاحكام حكم على المجموع لا على كل فرد فرد لخروج الانبيا
غير الرسل عن ذلك الا على القول بان النبي والرسول بمعنى
واحد وهو معنى الرسول على القول المشهور من ان الرسول انسان
اوحي اليه بشرع وامر بتبليغه وان لم يكن معه كتاب ولا نسخ
لبعض شرع من قبله **وارشاد** جنس **الانام** اي الانس والجن اي
دلالتهم على الطريق الموصل الى المطلوب والسر في تقدير جنس
ان ارشاد جميع الانام لم يثبت الا لبعض الانبيا وهو نبينا صلى الله
عليه وسلم **بعد الاتصاف** اي اتصاف الانبيا **بكمالات الاوليا**
ولا يخفى ان المتصف بهذه الصفات بعد الاتصاف بتلك الكمالات
بل بغاياتها افضل قطعا ممن اتصف بتلك الكمالات خاصة **فما نقل**
عن بعض الكرامية من جواز كون الولي غير النبي **افضل من**
النبي كفر وضلال من عطف الاعم على الاخص وانما كان كفرا
لانه انكار لما علم من الدين بالضرورة مع ما فيه من تنقيص
الانبيا وانما كان ضلالا عن الصواب لانه تفضيل للمفضول في الواقع
نعم قد يقع في النفس **تردد** اي شك **في ان مرتبة النبوة**
الاضافة في الموضعين بيانية **افضل ام رتبة الولاية** اي ولاية
النبي فالتردد في الافضلية بين نبوة النبي وولايته لا في مطلق
الولاية كما قيل وربما يفهم من ظاهر الشرح **بعد القطع** طرف
يقع **بان النبي متصف بالمرتبتين وانه افضل من الولي الذي**
ليس بنبي فمنهم من قال بتفضيل النبوة بناء على ان النبوة تكميل للغير

والولاية كمال والتكميل بعد الكمال وفوقه ومنهم من مال الى تفضيل الولاية
لان الولاية هي العرفان بالله وصفاته وقرب منه زلفى في كرامة عنده
والنبوة عبارة عن السفارة بينه وبين عبده وتبليغ احكامه اليه والقيام
بخدمة متعلقة بمصلحة العبد والمتعلق بالله تعالى وصفاته افضل
ولا يصل العبد ما دام عاقلا بالغا يرد عليه النايم والساهي فلو قال
ما دام بصفة التكليف كان اظهر ويمكن تفسير العاقل بالمتعقل فلا ايراد
الى حيث يسقط عنه الامر والنهي لعموم الخطابات الواردة في
التكاليف في الاشخاص والعموم في الاشخاص يستلزم العموم في الاحوال
والازمان والبقاع على الصحيح عند جماعة من الاصوليين واجماع
المجتهدين على ذلك اي على ان العبد لا يصل الى حيث يسقط
عنه الامر والنهي ولا يصح عود الضمير الى العموم لانه قد ذهب
كثير من اهل الاصول الى ان العام في الاشخاص مطلق في الاحوال
والازمان والبقاع وذهب بعض المباحيين جمع مباحي نسبة
الى المباح وربما يعبر بالاباحيين جمع اباحي نسبة الى الاباحة
الى ان العبد المكلف اذا بلغ غاية المحبة اي نهايتها وهو معنى
حيث في المتن وصفا قلبه عن الشكوك والاوهام وساير الكدورات
البشريه واختار الايمان على الكفر ضمن اختار معنى رجح او اثر
فعداه بعلى من غير نفاق سقط عنه الامر بالعبادات مطلقا
ظاهرة كالصلاة او باطنة كالتفكر والنهي عن ارتكاب المعاصي
ولا يدخله الله تعالى النار بارتكاب الكباير وذهب بعضهم
اي المباحيين الى انه اي العبد اذا بلغ غاية المحبة الخ تسقط
عنه العبادات الظاهرة والباطنة ما عدا التفكر كما اشار
اليه بقوله وتكون عبادته التفكر ولا يفهم من هذا المذهب
سقوط النهي عن المعاصي ولا عدم سقوطه وهو محل تردد وهذا
القول من البعضين وكفر لمخالفته للنصوص القطعية واجماع الامة
وضلال عن طريق الصواب المؤدي الى المطلوب فان اكمل الناس
في المحبة والايمان هم الانبيا عليهم الصلاة والسلام لما اعتبروا

٢ قوله النبوة عبارة عن السفارة الخ هذا على اتحاد النبوة والرسالة واما على اختلافهما فالصحيح انه مرتبة الولاية للنبي افضل من نبوته انتهى

٢ المباحيون هم الذين يقولون بان الاشيا مباحة لمن زعموا كما يدل عليه حكاية معتقدهم الحكيت انتهى بن الي شريف

في السقوط

في السقوط الكمال في المحبة والايمان رد عليهم بان ذلك لو صح لسقط
الامر والنهي عن الانبيا عليهم الصلاة والسلام خصوصا حبيب
الله تعالى محمد صلى الله عليه وسلم لبلوغه اقصى غايات المحبة والايمان
واللازم منتف كما اشار اليه بقوله مع ان التكاليف في حقهم اتم واكمل
فالملزوم مثله واما قوله عليه الصلاة والسلام اذا احب الله عبدا
لم يضره ذنب فمعناه انه تعالى عصمه من الذنوب فلم يلحقه
ضررها هذا شروع في بيان شبهة لهم وردها تقرير الشبهة
ان الحديث قد تضمن ان المحبة تنافي مضرة الذنب فلا يكون الذنب
في حق من حصل له المحبة ذنبا فيكون مباحا وتقرير الجواب
انه اطلق في الحديث اللازم وهو عدم اضرار الذنب واراد
الملزوم وهو العصمة عن الذنب فيكون كناية على ان صدور
الذنب لا يستلزم اضراره لاحتمال التوفيق للتوبة والاصلاح او العفو
والمغفرة وذلك لا يستلزم سقوط التكليف والنصوص اي الالفاظ
من الكتاب والسنة بيان للنصوص تحمل على ظواهرها
الانسب بقول المتن والعدول عنها الخ ان يقدر باقية بدل
تحمل ما لم يصرف عنها اي النصوص دليل قطعي في باب العقايد
كما اي كالصرف الذي في الايات التي تشعر ظواهرها بالجهة
والجسمية ونحو ذلك لا يقال ليست هذه الايات من النصوص
بل من المتشابه هذا السؤال يبتني على اصول الحنفية لان اللفظ
اما ان يظهر المراد منه اولا والاول يسمى ظاهرا فان ازداد ظهوره
بشهادة السياق سمي نصا فان انضم الى ذلك اي الظهور وشهادة
السياق ما يدفع احتمال التخصيص والتاويل يسمى مفسرا فان انضم الى ذلك
اي الظهور والشهادة وما يدفع الاحتمال المذكور ما يدفع احتمال النسخ
سمي محكما فكل من النص والمفسر والمحكم اخص مطلقا مما قبله والثاني
ان كان عدم ظهوره لعارض كالاشتراك في اللفظ يسمى خفيا وان كان لنفس
اللفظ فان كان مما يدرك عقلا يسمى مشكلا او نقلا يسمى مجملا
وان لم يدرك اصلا يسمى متشابها وكل واحد من هذه الاقسام الاربعة

رواه القشيري من رواية انس بلفظ التايب من الذنب كمن لا ذنب له واذا احب الله عبدا لم يضره ذنب وقال ابن ابي شريف لا اعلم له اصلا وبتقدير وروده فتاويله ما ذكره الشارح وقد يؤول بان الله سبحانه وتعالى يوفقه للتوبة النصوح والتايب من الذنب كمن لا ذنب له انتهى

يقابل ما بازائه من الاقسام الاربعة الاول فالخفي يقابل الظاهر والمشكل
يقابل النص والمجمل يقابل المفسر والمتشابه يقابل المحكم اذا علمت ذلك
علمت وجه السؤال وتقريره ان الايات المشعر ظاهرها بما ذكر لم يظهر المراد
منها فضلا عن تايده بالسياق فلا تدخل في النصوص والجواب ما اشار
اليه بقوله لانا نقول المراد بالنصوص ههنا في كلام المص ليست
ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم بل ما يعم النظم على ما هو المتعارف ٢ اقسام ح
وحاصله مع الايضاح ان المراد بالنصوص ههنا الفاظ الكتاب والسنة
ومن ظواهرها المعاني المتبادرة منها الى الاذهان بحسب الاوضاع اللغوية
على الاستعمال الشايع وهذا لا ينافي خفا المراد بوجه ما غير الوضع ولبس المراد
بها ما يقابل الظاهر والمفسر والمحكم فيشمل جميع اقسام النظم
فقول الشارح المشعر ظواهرها الخ فيه مناقشة حيث نسب
الاشعار الذي هو من صفات الالفاظ الى المعاني المشعور بها
فلو قال الايات التي ظواهرها الجهة الخ لكان اوفق بحمل الظواهر
على المعاني الا ان يحمل على التجوز والعدول عنها اي عن الظواهر
لغير دليل صارف الى معان يدعيها اهل المعنى الباطن الخفي
وهم الملاحدة جمع ملحد وهو المائل عن طريق الصواب واللحد في
اللغة الميل ومنه اللحد لانه في جانب مائل عن وسط القبر وسموا الملاحدة
الباطنية لادعائهم ان النصوص من الكتاب والسنة ليست
على ظواهرها بل لها معان باطنة اي خفية مجملة لا يعرفها
على وجه التفصيل والتعيين الا المعلم وهو المعلم المنتظر القايم
المهدي يدعون انه موجود في السحاب ينتظر الصلاح وقصدهم
اي مقصودهم بذلك الادعا نفي الشريعة اي الاحكام الشرعية
الاصلية والفرعية بالكلية ظاهرا وباطنا اما الاول فلتصريحهم بنفي
المعاني الظاهرة حقيقتها بل يعلمون نفيها وان لا حقيقة لها
وانما يشتغل بذلك وقصدهم نفي الشريعة من اصلها ويحتمل
ان يريد بقوله بالكلية الاحكام الاصلية والفرعية لانهم حيث ما
نفوا الاحكام الشرعية اصلها وفرعها فقد قصدوا نفي الشريعة

بالكلية

بالكلية سوا اثبتوا لها معاني باطنة خلاف هذه المعاني المعروفة
يعرفها المعلم بزعمهم ام لا لان اثبات تلك المعاني كلا اثبات اذ لا
ثمرة له وهذا هو ظاهر عبارة الشارح الحاد اي ميل وعدول
عن الاسلام يعني ان العدول عن المعاني الظاهرة التي هي عبارة
عن الاسلام عدول عن الحق وميل عن طريق الصواب والعدول
الى الباطنة اتصال والتصاق بكفر وحاصله ان العدول الذي
هو نسبة بين المعدول عنه والمعدول اليه له باعتبار كل منهما
معنى وفي قوله واتصال والتصاق اشارة الى ان الحاد ضمن معنى
فعل اخر وهو الالتصاق والاتصال والتضمين استعمال
اللفظ فيما وضع له مع ملاحظة معنى فعل اخر يتعدى بالفعل المذكور
وهذا هو الصحيح خلافا لما ذكره ابن هشام في المغني وانما كان العدول
الى المعاني الباطنة اتصالا والتصاقا بكفر لكونه تكذيبا للنبي
عليه الصلاة والسلام فيما علم مجيئه به بالضرورة وهو المعاني
الظاهرة واما ما يذهب اليه بعض المحققين من السادة الصوفية
وغيرهم من ساير العلما من ان النصوص محمولة على ظواهرها ومع ذلك
اي انها محمولة على ظواهرها بحسب الخاصة والعامة ففيها اي النصوص
اشارات اي دلالات خفية الى دقايق خوطب بها الخاصة
خاصة كما اشار اليه بقوله تنكشف على ارباب اي اصحاب السلوك
اي سلوك طريق الله تعالى ان تنكشف لهم بعد تمام السلوك
وعند المشارفة على التمام يمكن التطبيق اي التوفيق بينها اي
تلك الدقايق وبين الظواهر المرادة مثلا قوله تعالى يهب لمن يشا
اناثا الاية فهم منه بعض ارباب السلوك مع حمله على ظاهره ان الله تعالى
يهب لمن يشا الخشية المعبر عنها بالاناث ولمن يشا العلم المعبر
عنه بالذكور او يجمع بينهما لمن يشا فهو اي ما يذهب اليه بعض
المحققين من كمال الايمان ومحض العرفان اي الايمان الكامل
والعرفان المحض من باب تقديم الصفة واضافتها الى الموصوف
اما اذا لم يمكن التطبيق فلا تسمع دعوى اشارة النصوص اليها

قوله اشارات خفية الى كما قال في قوله تعالى ... ان الملوك اذا دخلوا قرية افسدوها انه مع ارادة الظاهر يشير الى المحبة لله تعالى اذا حلت في قلب عبد استولت عليه فلم تدع لغيرها فيه محلا ... من جميع ما عداها ... انتهى

وليس من الكمال بل من النقص فلا يعده احد من المحققين وان وجد شيء من ذلك في بعض كتب المحققين فهو مؤول او مدسوس عليه من ارباب الضلالة تزويجا لبدعته كما فعلوا ذلك في بعض كتب الامام الغزالي وغيره **ورد النصوص** بان اتى للنصوص بتفسير فاحش فان حقيقة الرد عدم القبول وذلك يستلزم الانكار فقوله بان **ينكر الاحكام** تفسير لرد النصوص وتفسير باللازم وفي قوله بان ينكر الاحكام **التي دلت عليها النصوص القطعية من الكتاب والسنة** اشارة الى ان المراد بانكار النصوص انكار مدلولاتها لا جحد كونها من عند الله وان كان ذلك كفرا ايضا لكن الغرض ههنا التعرض لانكار المدلولات وفي تقييده النصوص بالقطعية اشارة الى ان المراد بالنصوص مثل المفسر والمحكم واما الظاهر والنص فيضلل منكرهما ولا يكفر اذ لا يفيدان اكثر من الطمانينة على الاصح **كحشر الاجساد مثلا كفر** لثبوته بالادلة القطعية من الكتاب والسنة التي لا تقبل التاويل حتى صار ذلك من ضروريات الدين فانكاره مكابرة محضة وتكذيب صريح للدين وتاويل النصوص الدالة بالحشر الروحاني بهت صريح وتكذيب صريح لله تعالى ورسوله كما اشار اليه بقوله **لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله** لما علمت من ان تلك النصوص الدالة عليه لا تقبل التاويل وفي تمثيله للاحكام بحشر الاجساد اشارة الى ان المراد بالاحكام المحكوم بها **من قذف عائشة رضي الله** تعالى **عنها بالزنا** الذي رماها به اهل الافك **كفر** لكونه تكذيبا صريحا لله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم كما اشار الى ذلك بالتفريع **واستحلال المعصية** اي اعتقاد حلها **صغيرة كانت او كبيرة كفر اذا** قيد الحكم بالكفر **ثبت كونها معصية بدليل قطعي** لما فيه من رد النص القطعي المستلزم للتكذيب **وقد علم ذلك فيما سبق** في قوله ورد النصوص كفر هذا اذا كانت الاشارة في ذلك راجعة الى قوله اذا ثبت كونها معصية بدليل قطعي كما فهمه بعضهم والاقرب انه عائد الى كون استحلال كون المعصية كفرا فالمراد بما سبق قوله ويجوز العفو عن الكبيرة اذا لم يكن عن

استحلال والاستحلال كفر **والاستهانة بها** اي بالمعصية **كفر** والاستهانة عدم الاكتراث بالمعصية والاستخفاف بشانها وعدم المبالاة بها **والاستهزاء** اي السخرية **بالشريعة** اي بنصوصها او بمدلولاتها **كفر لان ذلك** المذكور من الاستحلال والاستهانة والاستهزاء **من امارات** اي علامات **التكذيب** القلبي **وعلى هذه الاصول** اي القواعد وهي قوله واستحلال المعصية كفر والاستهانة بها كفر والاستهزاء بالشريعة كفر **تتفرع ما ذكر في الفتاوى من انه** اي المكلف **اذا اعتقد الحرام** في الواقع **حلالا فان كانت حرمته لعينه** اي لذاته لا لامر خارج عنه كما في اسكار النبيذ عند من يقول بحل القدر الذي لا يسكر منه فان حرمة الكثير ليست لذات النبيذ بل للاسكار **وقد ثبتت** حرمته **بدليل قطعي** من كتاب او سنة او اجماع او قياس جلي مستند الى نص قطعي **يكفر والا** اي وان لم يحصل مجموع الامرين اعني الحرمة العينية وثبوتها بدليل قطعي بان تكون الحرمة للغير او للعين ولكن ثبتت بدليل ظني كما اشار اليه بقوله **بان تكون حرمته لغيره او ثبتت بدليل ظني** لاحتمال عدم تلك الدلالة فلا يتحقق رد النص **وبعضهم** اي علماء الحنفية **لم يفرق بين الحرام لعينه ولغيره** بل جعل المدار في التكفير على ثبوت الحرمة بالدليل القطعي **فقال** عطف على لم يفرق عطف تفسير **من استحل حراما قد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه كنكاح ذوات المحارم او شرب الخمر او اكل الميتة او دم مسفوح او خنزير من غير ضرورة** راجع لشرب الخمر وما بعده والضرورة في الخمر كان غص بلقمة ولم يجد ما يسيغها به الا الخمر وفيما بعده الاضطرار والحرمة في هذه المذكورات من نكاح ذوات المحارم وما بعده عينية ثابتة بالدليل القطعي فلذا كان مستحلها كافرا بلا نزاع كما اشار اليه بقوله **فكافر** لكن هذا القائل لم يلحظ في التكفير الا كونها قد علم في دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمها بالضرورة حيث اقتصر على ذلك ولم يعرج على ذكر الحرمة العينية **وفعل** اي المكلف **هذه الاشياء بدون الاستحلال فسق ومن استحل شرب النبيذ الى ان سكر كفر** لان ذلك وان كان

فهو اباحي مع السكر

حراما لعينه لكن قد علم من دين النبي عليه الصلاة والسلام تحريمه
وقد علمت ان هذا البعض لا يعول في التكفير الا على ذلك ولا يفرق بين
الحرام لعينه ولغيره **اما لو قال لحرام** اي في شانه وحقه **هذا حلال**
لترويج السلعة على المشتري كما اذا كانت السلعة مسكرا وقال ذلك
لايهام انها عصير فانه لم يقصد تحليل الحرام بل ترويج السلعة **او بحكم**
الجهل بحرمته كما اذا جهل بحرمة العصير او كان قريب عهد بالاسلام او نشا
ببادية بعيدة عن العلما وجهل تحريم شي فحكم بحله للجهل **فلا يكفر ولو تمنى**
ان لا يكون الخمر حراما او لا يكون صوم رمضان فرضا لما يشق
اي لمشقة الترك في الاول والفعل في الثاني **عليه لا يكفر** اما في الخمر فلان
حرمتها تابعة لمصلحة الوقت وجودا وعدما فان كانت المصلحة
في بعض الازمان في تحريمها كما في هذه الامة لشغلها عن بعض
الفروض كالجهاد حرمت والا كما في الامم السالفة فلا تحرم
تحريمها ليست لحكمة في ذاتها والا لم تنفك الحرمة عنها في زمن
ما من الازمان لاستحالة تخلف الحكمة عن افعاله تعالى اذ هي
عين الحكمة وان لم تكن الحكمة سببا باعثا عليها تعالى ان يبعثه
شي على شي واما في صوم رمضان فلان فرضه امر تعبدي فلا ينافي
عدم الحكمة كما في الامم السالفة فلو كان فرضه لحكمة في ذاته
لم ينفك عنه في زمن من الازمان لاستحالة تخلف الحكمة
على ما عرفت وهذا كما ترى مبني على ان الحكم التعبدي ليس
لحكمة والصحيح انه لحكمة في الواقع وان لم نطلع عليها اذ عدم
اطلاعنا عليها لا ينافي ثبوتها في نفسها وكثيرا ما تخفى الحكمة على كثير
من الناس ويطلع عليها ارباب البصائر من العلما الراسخين والعلما
المحققين من ارباب السلوك والحس يشهد بذلك **بخلاف ما اذا تمنى**
ان لا يحرم الزنا وقتل النفس بغير حق فانه يكفر اي عند الحنفية واما عند [illegible] **لان حرمة**
هذه المذكور من الزنا والقتل بغير حق **ثابتة في جميع الاديان**
موافقة للحكمة لان حرمة الزنا لحكمة فيها وهي حفظ الانساب
وكذا حرمة القتل لحكمة فيها وهي حفظ النفوس فعدم الحرمة

فيها

فيها ينافي الحكمة ولذا حرم في جميع الاديان فمن تمنى عدم حرمتها فقد
اراد الخروج عن الحكمة **ومن اراد الخروج عن الحكمة فقد اراد**
ان يحكم الله تعالى بما ليس بحكمة وهذا جهل منه بربه تعالى
والجهل به سبحانه وتعالى كفر ومن هنا تعلم ان الحكمة عند السادة
الحنفية في تحريم الخمر ليست حفظ العقول من حيث ذاته بل لما يترتب عليه
من عدم القيام ببعض المفروضات كالجهاد مثلا والا كان لحكمة فيه فيتحد مع
الزنا والقتل وقد يقال لا مانع ان يكون لحكمة في الشي بالنظر الى جميع الازمان والاديان
تارة وبالنسبة الى بعض ذلك تارة اخرى فمن تمنى عدم الحكم في الاول اراد ان
يحكم الله بما ليس بحكمة اصلا ومن تمنى عدم الحكم في الثاني اراد ان يحكم الله تعالى
بما ليس بحكمة في ذلك الدين او الزمن فقط والفرق بين كفره في الاول وعدم
كفره في الثاني لايح ولا اشكال ثم ان هذا كله كما ترى ظاهر في قواعد الحنفية
اما على قاعدة الاشعرية فلا ينافي التعليل بما ذكر لان افعاله تعالى لا تعلل بالحكم
والمصالح تعالى ان يبعثه شي على شي نعم لا يخلو جميع افعاله سبحانه عن الحكمة
لكن لا على وجه انها علة غائية باعثة له تعالى على الافعال بل على وجه انها ثمرة
مترتبة عليها ومن حقق النظر لا يجد خلافا بين الفريقين اذ لا يسع احدا من
العلما خصوصا من العلما الراسخين ان يجعل الحكم اسبابا باعثة له سبحانه
على الافعال فان وقع في كلام بعضهم ما يوهم ذلك اول كما اشرنا الى ذلك انفا
في تقرير كلام السادة الحنفية فتامل **وذكر الامام السرخسي** من السادة الحنفية
في كتاب الحيض انه لو استحل وطي امراته الحائض يكفر لان حرمته ثبتت
بقطعي وهو القران ففيه رد النص **وعن محمد** بن الحسن صاحب
الامام ابي حنيفة **انه لا يكفر وهو الصحيح** الظاهر ان هذا التصحيح من كلام
النوادر ولعل هذا مبني على ان حرمته ليست معلومة من الدين
بالضرورة **وفي استحلال اللواطة بامراته لا يكفر على الاصح** لانه نقل
حل ذلك عن بعض المجتهدين وان لم يصح عنه وبالجملة ففي حله اقوال شاذة
استندت الى ظاهر قوله تعالى فاتوا حرثكم انى شئتم ورد الاستدلال
بان المامور به اتيانه هو محل الحرث والزرع اي زرع الولد وهو
القبل فالمراد بقوله انى شئتم على اي صفة وكيفية اردتم اتيان الحرث عليها

٢ الاوجه قول السرخسي لان تحريم ذلك مجمع عليه معلوم من الدين بالضرورة [illegible]

من كونها مستقبحة او مضحكة الى غير ذلك وفي الحديث لعن من اتى امراته في دبرها كما رواه البغوي في تفسيره وغيره ومن وصف الله تعالى بما لا يليق به من النقايص كالجهل ببعض الاشيا يكفر لانه جهل ربه تعالى وهو كفر او سخر باسم من اسمايه تعالى او بامر من اوامره يكفر لكون ذلك امارة التكذيب والانكار او انكر وعده او وعيده يكفر لانه رد للنصوص القطعية المعلوم ثبوتها من الدين بالضرورة وكذا لو تمنى ان لا يكون اي لا يوجد نبي من الانبيا على قصد الاستخفاف او عداوة يكفر اما اذا كان التمني لا على قصد الاستخفاف والعداوة كان قصد عدم تبليغ الاحكام ليستريح من مشقة التكليف فلا يكفر فالكفر في الحقيقة في قصد الاستخفاف او العداوة لكونه امارة التكذيب والعناد وكذا لو ضحك على وجه الرضى ممن تكلم بالكفر يكفر لاقتضائه الرضى بالكفر وكذا لو جلس على مكان مرتفع يتشبه بعالم على كرسي يعظ الناس وحوله جماعة يسالونه مسايل يضحكون ويضربونه بالوسايد يكفرون جميعا لاستهزايهم بالشريعة واهلها وذلك امارة التكذيب والصحيح عند السادة الشافعية كما صوبه في الروضة انهم لا يكفرون لان غرضهم مجرد السخرية لا الاستهزا بالشريعة واهلها من حيث انهم اهلها فان فرض انهم قصدوا ذلك فلا كلام في كفرهم اذ لا يخفى ان الاستهزا بالشريعة واهلها من حيث انهم اهلها من علامة التكذيب والانكار وكذا لو امر رجلا ان يكفر بالله تعالى او عزم على ان يامر بذلك يكفر لرضاه بالكفر وهو علامة التكذيب وكذا لو افتى لامراة بالكفر لتبين من زوجها بالردة يكفر لانه استخفاف بالدين وامارة التكذيب وكذا لو قال عند شرب الخمر او الزنا بسم الله يكفر وكذا اذا صلى لغير القبلة او بغير طهارة متعمدا يكفر وان وافق ذلك القبلة لاستلزامه الاستخفاف المقتضي للتكذيب والذي قاله الشافعية ان قوله بسم الله عند شرب الخمر او الزنا ان كان على وجه الاستخفاف والاستهزا بالشريعة يكفر وان قصد بالتسمية مجرد التلذذ بما هو فيه فلا يكفر وكذا المصلي لغير القبلة ان كان على وجه الاستحلال لذلك فلا كلام

في كفره

في كفره وان كان مع اعتقاد الحرمة فلا يكفر وكذا لو اطلق كلمة الكفر استخفافا لا اعتقادا انها مكفرة الى غير ذلك من الفروع المتضمنة للتكذيب لكونها امارة عليه واليأس من الله تعالى اي من رحمته كفر لانه لا ييأس من روح الله اي نعيمه ورحمته الا القوم الكافرون والامن من الله تعالى اي من عذابه كفر لانه لا يامن مكر الله الا القوم الخاسرون اي الكافرون لان اللفظ ينصرف الى الكامل في معناه والكامل في الخسران هو الكافر وفي تعليل الحكمين اشارة الى الايتين الدالتين عليهما فان قيل الجزم بان العاصي بارتكاب كبيرة ولم يتب عنها يكون في النار يأس من رحمة الله اذ لا معنى لليأس من الشي الا الجزم بعدم وقوعه والجزم بوقوع احد الضدين يستلزم الجزم بعدم وقوع الاخر والجزم بان المطيع وهو من لم يات بذنب اصلا او اتى بكبيرة وتاب عنها او بصغيرة واجتنب الكبيرة يكون في الجنة امن من عذاب الله اذ لا معنى للامن من الشي الا الجزم بعدم وقوعه وذلك متحقق من المعتزلي هنا فيلزم ان يكون المعتزلي كافرا عند اهل السنة مطيعا كان او عاصيا لانه توجه اللزوم اما امن على نفسه من عذاب الله ان كان طايعا او يأس على نفسه من رحمة الله ان كان عاصيا لان الاول يجزم بكونه من اهل الجنة فهو امن من عذاب الله والثاني جازم بكونه من اهل النار فهو ايس من رحمة الله وتكفيره مناف للقاعدة المقررة عند اهل السنة وهي انا لا نكفر احدا من اهل القبلة كما اشار اليه بقوله ومن قواعد اهل السنة ان لا يكفر احد من اهل القبلة فاللازم وهو التكفير منتف فينتفي ملزومه وهو ان اليأس كفر والامن كفر قلنا في الجواب هذا الجزم بقسميه من المعتزلي ليس بيأس ولا امن لانه على تقدير العصيان اي عصيانه وان قطع الان باستحقاق كونه من اهل النار لا يأس ان يوفقه الله تعالى للتوبة والعمل الصالح وعلى تقدير الطاعة اي طاعته فهو وان قطع الان باستحقاق

كونه من اهل الجنة لايامن من ان يخذله الله تعالى ويبدل حاله
فيكتسب المعاصي او الكفر وبهذا الجواب عن الالزام المذكور يظهر
الجواب عما قيل من قبل بعض اهل السنة في التشنيع على المعتزلة
ان المعتزلي اذا ارتكب كبيرة ولم يتب عنها لزم ان يصير كافرا
لياسه من رحمة الله تعالى وهذا السؤال شق من شقي ذلك
السؤال معلل بما علل به وبزيادة اعتقاده انه ليس بمومن كما
اشار اليه بقوله ولاعتقاده انه ليس بمومن وذلك اي ظهور
الجواب عما قيل بما ذكرناه في الجواب عن الالزام المذكور لانا وفي
نسخة انا لانسلم ان اعتقاد استحقاقه النار يستلزم الياس
وان اعتقاد عدم ايمانه المفسر عند المعتزلة بمجموع التصديق
والاقرار والاعمال ناشئة لعدم ايمانه على انتفا الاعمال لانتفا
الحقيقة بانتفا جزء منها يوجب الكفر لبقا التصديق لاثباتهم الواسطة
بين الايمان والكفر فلا يلزم من انتفا الاعمال الكفر ولا اعتقاده
نفسه كافرا وان اعتقد بانتفائها عدم ايمانه اذ لا يلزم من اعتقاد
عدم الايمان عندهم اعتقاد الكفر فضلا عن تحققه والحكم به
عليه وانما يلزم ذلك ان لو انتفى معظم اجزائه الذي هو التصديق
او الاقرار خذ هذا او الامر هذا والجمع بين قولهم لايكفر احد من
اهل القبلة بذنب وقولهم يكفر من قال بخلق القران واستحالة
الروية او سب الشيخين او لعنهما وامثال ذلك مشكل خبر
قوله والجمع وحل الاشكال بان القايل بالقول الاول جمهور اهل
السنة لاجميعهم وبالثاني بعض اهل السنة فلا منافاة بين القولين
لعدم توارد هما على محل واحد كما يوخذ من المواقف وتصديق الكاهن
بما اي فيما يخبر به عن الغيب اي المغيبات كفر لان الكاهن قد
كفر بالقران الدال على استئثار الله تعالى بعلم الغيب وانه لاطريق
لاحد الى علم الغيب الا باعلام من الله تعالى قال تعالى عالم الغيب
فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول اي او ولي كما قاله القطب
الدباغي الشيخ ابو الحسن الشاذلي لما تقرر من ان ماجاز ان يكون

معجزة

١٩٦

معجزة لنبي جاز ان يكون كرامة لولي ويشير الشارح الى هذا بقوله او الهام
ثم اشار الشارح الى الدليل على كفر من صدق الكاهن بقوله لقوله عليه
الصلاة والسلام من اتى خرج مخرج الغالب فلا مفهوم له كاهنا
فصدقه بما اي فيما يقول فقد كفر بما انزل على محمد لقوله تعالى
عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احدا الا من ارتضى من رسول الاية
الى غير ذلك من الايات كقوله تعالى وعنده مفاتح الغيب لايعلمها الا
هو الاية والكاهن هو الذي يخبر عن وجود الكواين اي الحوادث
في مستقبل الزمان متعلق بالكواين اي الكاينة الحادثة فيما يستقبل
من الزمان ويدعي معرفة الاسرار اي الامور الخفية عن الخلق
وهي المغيبات ولذا اردفه بقوله ومطالعة علم الغيب اي الاطلاع عليه تفسيرا
له قال بعضهم ولا حاجة لقوله مطالعة لاغنا معرفة عنه وكانه
اتى به لافادة انه يطلع مرة بعد اخرى انتهى وكان في العرب
كهنة جمع كاهن يدعون معرفة الامور المغيبة والاسرار
المستقبلة بغير امارة فمنهم من كان يزعم ان له رئيا فعيل
بمعنى فاعل اي جاسوسا او بمعنى مفعول اي مرئيا من
الجن يختص به ويريه كما اشار الى ذلك بتقديم له وفسره
بقوله وتابعه اي قرينا تابعا له من الجن يلقي اليه الاخبار
السماوية التي يتلقفها من الملائكة في استراقه السمع فالتاء في تابعه
للنقل من الوصفية الى الاسمية لا للتانيث وقوله يلقي تنازعه رئيا وتابعا
ومنهم من كان يدعي انه يستدرك اي يستطلب ادراكها الامور المغيبة بقوة مودعة فيه
وهي المراد بالفهم في قوله بفهم اعطيه والمنجم اي الناظر في احكام
النجوم اذا ادعى العلم بالحوادث الاتية من مقارنة بعض الكواكب
ببعض فهو مثل الكاهن[2] هذا اذا ادعى العلم القطعي الذي لا
يتخلف من غير امارة قطعية كما يشير اليه تعبيره بالعلم وادعى
تاثير ذلك في الكواين فان لم يعتقد تاثيره ولا ادعى العلم القطعي
بذلك من غير الامارة المذكورة بل الظن وان ذلك علامة عادية
جرت بها عادة الله تعالى والموثر هو الله تعالى فلا يكفر لكن قال

بعض المالكية انه يعزر ويؤدب بما يليق به لان ذلك ليس من علوم الاوايل وسلف الامة **وبالجملة العلم بالغيب** سوا كان من عند منجم او كاهن للعباد **امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا سبيل اليه** اي العلم به **الا باعلام منه تعالى** كما في حق الانبيا **او الهام** منه تعالى كما في حق الاوليا بنا على ما اختاره في مبحث الالهام من ان الالهام سبب للعلم في حق الخواص من الاوليا كالانبيا فقوله بطريق المعجزة او الكرامة لف ونشر مرتب **او ارشاد** من الله تعالى ورسوله **الى الاستدلال بالامارات** القطعية حتى تكون طريقا الى العلم **فيما يمكن فيه ذلك** المذكور من الامارات **فيه** كما في حديث السحابة وهو قوله صلى الله عليه وسلم **اذا نشات سحابة بحرية** اي من جهة البحر **ثم تشامت** اي ذهبت صوب الشام **فتلك عين غديقة** اي كثيرة المطر **ولهذا** اي ان العلم بالغيب امر تفرد به الله سبحانه وتعالى لا طريق اليه الا باحد المذكورات **ذكر في الفتاوي ان قول القايل عند هالة القمر** اي دايرته التي تدور عليه **يكون** اي يوجد **مطر مدعيا** حال من القايل **علم الغيب لا بعلامة كفر والمعدوم ليس بشي** اختلف في الشيء التي هي محل النزاع فقيل هي الوجود في الخارج وقيل هي التقرر فيه فالحقايق الممكنة لها تمكن في الخارج عند انعدامها على القول باثبات المثبتة للمعدوم وكلام الشارح صريح في الاول حيث قال **ان اريد بالشي** في قولهم المعدوم ليس بشي **الثابت المتحقق** اي الموجود في الخارج بنا **على ما ذهب اليه المحققون من ان الشيئية تساوق الوجود والثبوت** في الصدق وفي بعض النسخ تساوف الوجود اي ترادفه بمعنى او تلازمه **والعدم يرادف النفي** اي الانتفا **فهذا** السلب في قوله والمعدوم ليس بشي **حكم ضروري** لانه سلب احد النقيضين عن الاخر فلا يحتاج الى نظر واستدلال **لم ينازع فيه الا المعتزلة القايلون بان المعدوم الممكن** الوجود احترازا عن الممتنع الوجود فانه لا نزاع في عدم شيئيته **ثابت في الخارج** قال بعض

المحققين

المحققين والحق ان محل النزاع هو الثاني وهو ان المراد بالشيئية التقرر في الخارج اذ ثبوت الشيئية بالمعنى الاول بديهي البطلان كما صرح به فلا يشتبه بطلانه على احد فلا يصلح محلا للنزاع العقلا فضلا عن الفضلا هذا ان لم يكن محل النزاع في مفهوم الشي لغة **وان اريد** بقولهم المعدوم ليس بشي **ان المعدوم لا يسمى شيا لغة فهو بحث لغوي مبني** صحة وعدما **على تفسير الشي لغة بانه الموجود** من فقط وهو مذهب كما ذهب اليه الاشاعرة والماتريدية **او المعلوم** بالفعل كما ذهب اليه الجاحظ ومعتزلة البصرة **او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه** على ما صرح به الزمخشري ونقل عن سيبويه او الممكن على ما ذكره بعضهم فمعنا المشي وقيل القديم بمعناه الشاي **فالمرجع الى النقل وتتبع موارد الاستعمال** الغريب فيصح تفسيره بالموجود على الاول ولا يصح على ما عداه واعترض على انه بمعنى الموجود بقوله تعالى ان زلزلة الساعة شي عظيم حيث اطلق الشي على الزلزلة المعدومة الان واجيب بانها لما كانت مقطوعة الوجود والتحقق في المستقبل نزلت منزلة الوجود فعبر عنها بما دفه **وفي دعا الاحيا للاموات وصدقتهم** اي صدقة **الاحيا عنهم** اي عن الاموات **نفع لهم** اي عظيم **خلافا للمعتزلة** في قولهم بعدم النفع فيهما **تمسكا** مفعول من اجله للقول المقدر **بان القضا** وقد تقدم تفسيره **لا يتبدل وبان كل نفس مرهونة بما كسبت** تفسير لقوله تعالى كل نفس بما كسبت رهينة فرهينة فعيلة بمعنى مرهونة اي محبوسة بما كسبت لتجازى عليه اي فلا ينفعها من غيرها دعا ولا صدقة كما اشار اليه بقوله **وبنا على انها المرء يجزى بعمله لا بعمل غيره** والجواب ان الاية وما شاكلها من الادلة مخصوصة بما ورد في الاحاديث الدالة على النفع كما اشار اليه بقوله **ولنا** على انهما ينفعان الاموات **ما ورد في الاحاديث الصحاح من الدعا** اي دعايه صلى الله عليه وسلم **للاموات خصوصا** الدعا **في صلاة الجنازة** ولم يقل خصوصا صلاة الجنازة لانها تشتمل على غير الدعا كالقراة **وقد توارثه** اي الدعا

اي ورثه السلف بعضهم من بعض فكان اجماعا منهم فلا عبرة بمخالفة
المعتزلة لخرقهم الاجماع فلو لم يكن للاموات نفع فيه اي الدعا
لما كان له معنى اي فايدة وقال عليه الصلاة والسلام ما من
ميت اي من المسلمين يصلي عليه امة اي طايفة من المسلمين وادخلت من
الزايدة على النكرة في سياق النفي لتنصيص العموم يبلغون مايه
صفة امة كلهم يشفعون له الا شفعوا فيه وعن سعد بن
عبادة انه قال يا رسول الله ان ام سعد ماتت من موضع
الظاهر موضع المضمر والاصل ان امي فاي الصدقة افضل قال
الما لان الاحتياج الى الما في تلك الحالة كان اشد فالمدار
على شدة الاحتياج وذلك يختلف باختلاف الاوقات
والاحوال قال الراوي فحفر سعد بيرا وقال هذه لام
سعد اي لامي وقال عليه الصلاة والسلام الدعا يرد البلا
اي المعلق اما المبرم الذي علم الله وجوده فلا يمكن رده والصدقة
تطفي غضب الرب اي انزال العقاب وقال عليه الصلاة والسلام
ان العالم والمتعلم اذا مرا على قرية فان الله تعالى يرفع العذاب
عن مقبرة تلك القرية اي اهلها من المسلمين اربعين يوما
يحتمل ان مجرد مرور العالم والمتعلم سبب لذلك الرفع ويحتمل
ان الرفع بسبب الدعا الا انهما اللذين من شان العالم
والمتعلم اذا مرا على مقبرة من مقابر المسلمين والاول هو ظاهر
الحديث ويوخذ منه رفع العذاب بدعايهما بمفهوم الاولى
والاحاديث النبوية والاثار السلفية في هذا الباب اكثر
من ان تحصى اي بعيد عن الاستيعاب بالعد والله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات تقديم المسند اليه
يراد به تارة قصر المسند على المسند اليه وتارة تقويه
الحكم بتكرر الاسناد الحاصل من اسناد الفعل الى الضمير
ثم اسناد الجملة الى المرجع والمقام ههنا صالح لكل من الامرين
والمعنى على الاول والله تعالى يجيب الدعوات ويقضي الحاجات

لاغيره

لاغيره وعلى الثاني يفعل ذلك لا محالة لكن تفضلا منه لا وجوبا عليه
والحاجات جمع حاجة بمعنى المحتاج اليه من اطلاق المصدر على
المفعول ومعنى يقضي الحاجات يفعلها او يعطيها فالمراد بالقضا
الفعل لا الحكم ونظير ذلك قول القايل قضيت الدين في اجله
وهذه الجملة اعني من لا ولي اذ معناه انه تعالى يعطي العباد
ما يحتاجون اليه بدعا او غيره ثم اشار الى الدليل على ان الله تعالى
يجيب الدعوات ويقضي الحاجات بقوله لقوله تعالى ادعوني
استجب لكم اي اجب دعاكم والسين للمبالغة والتاكيد وبقوله عليه
الصلاة والسلام يستجاب للعبد لاحدكم ما لم يدع باثم او قطيعة رحم
اي قرابة من عطف الخاص على العام ما لم يستعجل ما هذه قيد في
ما الاولى لا شعارا لاولى باستغراق مدة الاستجابة لجميع الحالات ما عدا
حالة الاثم والقطيعة فكانه قيل يستجاب لاحدكم في جميع الحالات الا
في حالة الاثم والقطيعة لكن ذلك مقيد بعدم استعجاله بان
يقول دعوت فلم يستجب لي كما جا مفسرا في بعض الروايات ولقوله
عليه الصلاة والسلام ان ربكم حي كريم الحيا حالة تعتري الشخص تمنعه
عن فعل ما لا ينبغي تحقيقته مستحيلة في حق الله عز وجل فالمراد به
ثمرته وهو الامتناع عن فعل ما لا ينبغي او له سبحانه وتعالى حيا يليق
بجلاله لا نعلم حقيقته كما هو مذهب السلف في متشابه الكتاب والاخبار
يستحيي من عبده اذا رفع يديه اليه اي الى محل اعطايه وقبلة
دعايه وهي السما ان يردهما صفرا الصفر هو الشي الخالي ولم
يقل صفرين تنزيلا لهما منزلة الشي الواحد حيث جمع الداعي
بينهما وجعلهما كالوعا لما يتنزل من الامداد والتفضلات
واعلم ان العمدة اي المعتمد عليه في ذلك اي اجابة الدعا صدق
النية في الطلب وخلوص الطوية اي ما تنطوي عليه الاحشا وهو القلب
بتصفيته من الرذايل وحضور القلب مع الله تعالى وشهوده
انه بين يديه وهو سبحانه ناظر اليه لقوله عليه الصلاة والسلام
ادعوا الله وانتم موقنون بالاجابة وهذا يستلزم صدق النية

وخلوص الطوية **واعلموا ان الله لا يستجيب دعا من قلب غافل** عن شهود
المجيب وانه بين يديه **ولاه** متشاغل عن الشهود المذكور فهو بمعنى
الاول فيكون شكا من الراوي ويحتمل ان يراد بالغافل الذاهل الساهي
وباللاهي المتشاغل عن الدعا بغيره فيكونا نوعين مختلفين **واختلف
المشايخ** اي مشايخ ماورا النهر **في انه** اي الشان **هل يجوز ان يقال
يستجاب دعا الكافر فمنعه الجمهور** من المشايخ **لقوله تعالى
وما دعا الكافرين الا في ضلال** اي بطلان وضياع او سلوك
طريق لا يوصل الى المطلوب **ولانه لا يدعو الله تعالى لانه لا يعرفه**
المعرفة المعتد بها في الايمان اذ من شرطها الايمان بما يجب له تعالى
ولرسله **وان اقر به** اي بوجوده وبعض صفاته **فلما وصفه بما لا يليق
به** من الشريك او الولد وما اشبه ذلك او من عدم ارسال بعض الرسل
فقد نقض اي ابطل **اقراره** اذ ليس وجوده الا على صفة الوحدانية
وارسال الرسل الا على نقيض ذلك وكذا ربوبيته ليست الا على هذه الصفة
لا على خلاف ما وصفه بخلافها مبطل لذلك الاقرار ويصير غير معتد به
اذ النقض الابطال ومنه كما قال الشيخ بدر الدين الفيومي النقيض لابطاله
لنقيضه **وما روي في الحديث من ان دعوة المظلوم وان كان
كافرا تستجاب محمول على كفران النعمة** لا على الكفر بالله تعالى وهذا
جواب عن سوال وارد على قوله ان دعا الكافر لا يستجاب لكن حمل الكفر على كفران
النعمة خلاف المتبادر كما لا يخفى مع انه لا مانع من استجابة دعا المظلوم
الكافر لان الله تعالى حكم عدل ينتقم له من ظالمه كما ينتقم منه
وجوزه اي القول بانه يستجاب دعا الكافر **بعضهم لقوله تعالى
حكاية** مفعول له او حال اي حاكيا **عن ابليس رب انظرني فقال
الله تعالى انك من المنظرين وهذه اجابة اليه** فان قيل لم لا
يجوز ان يكون اخبارا عن كونه من المنظرين في قضا الله تعالى من غير ان
يترتب هذا على دعائه اجيب بانه باه ترتبه عليه بالفا كما قال
تعالى حكاية في اية اخرى رب فانظرني الى يوم يبعثون قال فانك
من المنظرين الى يوم الوقت المعلوم **واليه** اي جواز الاستجابة **ذهب**

**ابو القاسم الحكيم وابو منصور الدبوسي وقال الصدر الشهيد
وبه** اي لا بغيره **نفتي وما اخبر به** اي عن توقعه **النبي صلى الله عليه وسلم
من اشراط الساعة** جمع شرط بالفتح كاجمال جمع جمل **اي علاماتها**
وسمي يوم القيمة ساعة لان الحساب يقع في ساعة ثم بين الاشراط
بقوله **من خروج الدجال ودابة الارض** عطف على الدجال
وياجوج وماجوج ممنوع من الصرف للعلمية والعجمة **ونزول عيسى
عليه** الصلاة **والسلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق** اي ثابت
واقع لا محالة والجملة خبر الموصول ودخلت الفا فيه لشبهه بالشرط
لانها امور جمع امر بمعنى الشي اما بمعنى الطلب فيجمع على اوامر
ممكنة اي مستوية الطرفين الوجود والعدم لا يقتضي ذاتها وجودها
ولا عدمها فتحتاج الى مخصص يخصصها بالوجود عن العدم وقد **اخبر بها الصادق**
فوجب وقوعها فهي واجبة الوقوع لغيرها والوجوب للغير لا ينافي الامكان
الذاتي **قال حذيفة بن اسيد** بوزن جمل بن اسد الرجل صار شبيها
... في الخلافة **الغفاري** نسبة لبني غفار اسما للقبيلة وهو في
الاصل اسم لابي القبيلة الاعلى **اطلع** اي طلع **رسول الله صلى الله
عليه وسلم علينا ونحن نتذاكر** اصله نتذاكر ادغمت تا التفاعل
في الدال **فقال ما تذاكرون قلنا نذكر الساعة قال انها لن
تقوم حتى تروا** قبلها **عشر ايات فذكر الدجال والدخان
والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول عيسى بن مريم
وياجوج وماجوج وثلث خسوف خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج
من اليمن تطرد الناس الى محشرهم** ضبطه السيد بالكسر
نظرا الى انه من يحشر بالكسر لكن الضم ثابت فيه ايضا كثيرا فصح محشر
بفتح الشين قال بعضهم وموضع الحشر على ما دل عليه بعض الاحاديث ارض
فلسطين لكن مع التغيير والتبديل انتهى **والاحاديث الصحاح في هذه الاشراط
كثيرة جدا وقد روي احاديث واثار في تفاصيلها وكيفياتها
فلتطلب** تلك الاحاديث والاثار **من كتب التفسير والسير والتواريخ**

ولا يخفى انها تشتمل على الصحيح وغيره لكن المقصود من مثل هذه الامور الترغيب والترهيب
وذلك كاف فيهما على ان ما ورد في ذلك من الصحيح فيه غنية عن غيره **والمجتهد** المراد به ههنا
على ما قاله الشارح المستفرغ وسعه في تحصيل ادراك حكم مطلقا عقليا او شرعيا اصليا
اعتقاديا او فرعيا عمليا لا المستفرغ وسعه في تحصيل ظن بحكم شرعي كما عرف بذلك في
اصول الفقه وبعضهم حمله على المعنى الثاني نظرا الى ان الغرض الرد على من زعم ان كل
مجتهد في الفرعيات الشرعية مصيب وهذا في الحقيقة امس بالمقصود وان كان
الرد على هذا المذهب حاصلا مع التعميم المشار اليه بقوله **في العقليات** والمراد بها ما لا يثبت
الا بالعقل **والشرعيات الاصلية** الاعتقادية **والفرعية** العملية **قد يخطئ وقد يصيب وذهب
بعض الاشاعرة والمعتزلة الى ان كل مجتهد في المسائل الشرعية** اخرج العقلية **الفرعية**
اخرج الاصلية اذ لا قائل بان كل مجتهد في العقلية او الاصلية مصيب **التي لا قاطع
فيها** اخرج المسائل الشرعية الفرعية التي فيها قاطع من نص كتاب او سنة او اجماع او قياس
جلي فان كلا منها ليس محلا للاجتهاد اذ لا اجتهاد مع واحد من المذكورات **مصيب**
خبر ان كل مجتهد الخ **وهذا الاختلاف** في ان المجتهد في المسائل الشرعية الخ
مصيب او مخطئ **مبني على اختلافهم** اي العلماء **في ان لله في كل حادثة** شرعية
فرعية لا قاطع فيها **حكما معينا** في نفسه قبل اجتهاد المجتهد **ام حكمه في المسائل
الاجتهادية** المذكورة **ما ادى اليه راي المجتهد** فيكون حكم الله تعالى تابعا
لراي المجتهد ولما كان في هذا المقام بعض اجمال اشار الى تفصيله وتحقيقه
بقوله **وتحقيق هذا المقام** المبني عليه ما ذكر **ان المسئلة الاجتهادية** وهي الشرعية
الفرعية التي لا قاطع فيها **اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد
المجتهد او يكون له ذلك وحينئذ** يكون له ذلك **اما ان لا يكون من الله
تعالى عليه** اي ذلك الحكم **دليل او يكون ذلك الدليل اما قطعي او ظني** فهذه احتمالات
اربعة يتفرع على اولها ان كل مجتهد مصيب وعلى الثلاثة الباقية ان من اصاب الحكم الموجود
قبل اجتهاد المجتهد اصاب ومن اخطاه اخطا وتوضيح ذلك انه اذا لم يكن لله تعالى
في تلك المسئلة حكم معين كان كل مجتهد مصيبا اذ ليس في نفس الامر قبل الاجتهاد حكم
لله يخطئ المجتهد بعدم موافقته واما اذا كان له ذلك فلا يكون كل مجتهد مصيبا
خصوصا على احتمال ان لا يكون من الله دليل عليه لانه متى لم يصب حكم الله المعين
فهو مخطئ واما على احتمال ان يكون لله تعالى دليل عليه قطعي او ظني فلا يلزم ان يكو

كل

كل مجتهد مصيبا ايضا اذ قد لا يصادف الدليل وعلى تقدير المصادفة قد فقد
لا يتنبه لاستنباط الحكم منه ولو اقام الدليل على وجهه مستجمعا لشرايطه
واركانه بنا على احد القولين وهو ان المخطئ مخطئ ابتداء الا انتهاء كما سينبه عليه
الشارح **فذهب الى كل احتمال** من هذه الاحتمالات الاربعة **جماعة والمختار** من
هذه الاربعة **ان الحكم معين** خرج الاول من الترديد الاول **وعليه دليل**
خرج الاول من الترديد الثاني **ظني** خرج الحكم المعين الثالث **ان وجده**
اي ذلك الحكم المذكور **المجتهد اصاب وان فقده اخطا والمجتهد**
غير مكلف باصابته اي الحكم المعين **المجتهد اصاب لغموضه وخفائه**
بل مكلف بطلبه **فلذلك كان المخطئ** لذلك الحكم المعين **معذورا وراغبا**
مؤاخذ **بل ماجورا فلا خلاف على هذا المذهب** المختار **في ان المخطئ**
ليس باثم لعدم تكليفه باصابة الحكم ولا دليله بل ببذل جهده والله الموفق
وانما الخلاف عليه **في انه** اي المجتهد **مخطئ ابتداء وانتهاء اي بالنظر الى الدليل**
والحكم راجع لابتدا **والحكم** راجع لانتهاء ثم معنى كونه مخطيا ابتدا وانتهاء انه اخطا في
الدليل والحكم **جميعا واليه** اي الى ان المخطئ مخطئ ابتدا وانتهاء **ذهب بعض المشايخ**
بما وراء النهر **وهو مختار الشيخ ابي منصور** الماتريدي **رحمه الله او انتهاء فقط**
اي بالنظر الى الحكم حيث اخطا فيه وان اصاب في الدليل حيث اقامه على وجهه
اي ناظرا فيه من الجهة التي من شانها ان ينتقل الذهن منها الى المطلوب
مستجمعا ذلك الدليل المقام فهو حال من الها في اقامه **لشرايطه** اي
الدليل **واركانه** لكنه لم يصب الحكم لعدم استلزام الحكم الظني لمدلوله اذ لا
ارتباط بينهما عقلا حتى لا يتخلف عنه كما في الدليل القطعي **فاتى بما كلف به**
من الاعتبارات اي الامور المعتبرة في الاستدلال وفي نسخة من الاعتبار اي
الامر المعتبر فيما ذكر **وليس عليه** اي المجتهد **في الاجتهاديات اقامة الحجة القطعية**
التي مدلولها حق البتة اذ لم ينصب عليها الا الادلة الظنية وهذا جواب عما
يقال اذا كان الدليل مستجمعا لجميع الشرايط وجب ان لا يتخلف عنه الحكم الذي هو مدلوله
فكيف يتاتى ان يصيب في الدليل ويخطئ في الحكم وحاصل الجواب ان محل ذلك في الدليل القطعي
لما بينه وبين مدلوله من الارتباط العقلي فلا يتاتى ان يصيب في الدليل ويخطئ
في الحكم واما هنا فالدليل ظني لا قطعي لما ذكر من ان المختار ان الحكم معين وعليه

دليل ظني فيجوز ان يتخلف عنه الحكم وان يصيب المجتهد الدليل ويخطي الحكم لعدم

الارتباط العقلي بين الدليل الظني ومدلوله ولو كان مجمعا للشرايط **والدليل** بمعنى دال **على ان المجتهد** في المسايل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها **قد يخطي وجوه الاول قوله تعالى ففهمناها سليمن والضمير للحكومة** اي المحكوم به **والفتيا** اي او الفتيا وفهم يتعدي الى مفعولين فمفعوله الاول سليمن لانه فاعل معنى والثاني الضمير الراجع للحكومة **ولو كان كل من الاجتهادين صوابا** كما قال بعض الاشاعرة والمعتزلة **لما كان لتخصيص سليمان بالذكر** والفهم دون داود **ذكراي وجه لان كلا منهما** اي داود وسليمن عليهما الصلاة والسلام **قد اصاب الحكم** حينئذ اي حين يكون كل مجتهد مصيبا **وفهمه** اي الحكم اذ معنى تفهيم الحكومة على القول بان كل مجتهد مصيب التوفيق اليها وكل منهما قد وفق اليها اذ ادى اليه اجتهاده ولا يخفى ان في الاستدلال بالاية على المدعى نظرا لان مبناه على جواز الاجتهاد للانبيا وانه يجوز عليهم الخطا فيه وان كانوا لا يقرون على ذلك واذا كان كذلك فللخصم ان يمنع مبنى الاستدلال واما قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة اي وجه فقد يمنع بانه يكفي في وجه التخصيص الامتنان عليه بالتوفيق والهداية الى الحكم مع صغر سنه **الثاني** من الوجوه **الاحاديث** النبوية **والاثار** السلفية **الدالة على ترديد الاجتهاد** في الاحكام العملية اي جعل المجتهد داير **بين الصواب** في الحكم **والخطا** فيه **بحيث** غاية المقدار اي الثاني كثرة الاحاديث والاثار بحيث **صارت متواترة المعنى** اي القدر المشترك الذي هو مناط الحجة ومحلها دون اللفظ **قال عليه الصلاة والسلام** استيناف بياني لانه لما قال الثاني الاحاديث والاثار الخ تشوف السامع الى ذكر طرف منها فكانه قال اذكر لي طرفا منها فقال جوابا لهذا السوال المقدر قال عليه الصلاة والسلام **ان اصبت فلك عشر حسنات وان اخطات فلك حسنة** باعتبار السببية المشعرة بترتب العشر حسنات على الاصابة وترتب الحسنة الواحدة على الخطا باعتبار السبب وهو بذل الوسع وههنا سوال وهو ان المجتهد اذا اخطا بذل وسعه وقد اتى بحسنة فكيف لا يكون له عشر حسنات والجواب ان هذا باعتبار التضعيف والكلام في

الحسنات

الحسنات الاصلية فالاصابة يترتب عليها عشر حسنات مضاعفة الى مائة الى ما يعلمه الله والخطا يترتب عليه عشر حسنات الى ما يعلمه **اسوة حديث اخر جعل** الله تعالى **للمصيب اجرين** احدهما على اجتهاده والاخر على اصابته **وللمخطي اجرا واحدا** على اجتهاده ثم شرع في بيان طرف من الاثار **وعن ابن مسعود ان اصبت** في اجتهادي **فمن الله والا فمني ومن الشيطان** من باب الادب في الاضافة والنسبة **وقد اشتهر تخطئة الصحابة بعضهم بعضا في الاجتهاديات** الفرعيات **الثالث** من تلك الوجوه **ان القياس مظهر للحكم** الثابت **في المقيس** بنص قد خفي علينا **لا مثبت** له **فالثابت بالقياس** صورة **ثابت** في نفس الامر **بالنص معنى وقد اجمعوا على ان الحق** الثابت في نفس الامر **فيما ثبت بالنص** من الاحكام المستندة للنص المختلفة لاختلاف وجه الدلالة **واحد** لا غير فلتكن الاحكام الثابتة بالقياس ظاهرا كذلك لانها في الحقيقة ثابتة بالنص ولا يخفى ما في هذا الدليل من الضعف اذ من شرط الدليل ان يسلمه الخصم والخصم يمنع كون القياس مظهر الحكم بل يقول هو مثبت له ولا يتحد الجامع بين الحكم الثابت بالقياس والثابت بالنص وايضا فان هذا الدليل خاص بالاحكام الثابتة بالقياس فيخرج عنه الاحكام الاجتهادية الثابتة بالنصوص بالنظر الى الماخذ المختلف فيها لمفهوم الشرط والصفة ولا دليل على وحدة الحق فيها **الرابع** من الوجوه المذكورة **انه** اي الشان **لا تفرقة** اي لا تفريق **في العمومات** اي الاحكام الكلية العامة لجميع اشخاص المكلفين بحسب اللفظ **الواردة في شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام بين الاشخاص** حينئذ **فلو كان كل مجتهد مصيبا لزم اتصاف الفعل الواحد** بالنظر الى كل شخص شخص **بالمتنافيين من الحظر والاباحة** بينهما تقابل العدم والملكة اذ الحظر عدم الاذن في التلبس بالفعل والاباحة الاذن في ذلك **او الصحة والفساد او الوجوب وعدمه** لان المجتهد يجب عليه العمل بمعنى النص ومفهومه فيكون الحكم المجتهد فيه عاما للاشخاص لا يختص بواحد دون اخر فعند اختلاف الاجتهاد يلزم ما ذكره ومعنى هذا الدليل على ان القياس مظهر لا مثبت وان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها واحد اذ هذا الدليل لا يختص بالحكم الثابت بالقياس كالثالث اما على انه مثبت فلا مانع من

تعدد الحكم المثبت بالقياس بالنظر الى كل من المجتهدين ومن قلدهما وكذا لو كان الحق في الاحكام الثابتة بالنصوص بالماخذ المختلف فيها متعددا لالزم ما ذكر من اجتماع المتنافيين على محل واحد لاختصاص كل من الحكمين بالمجتهد المنتمي له وبمقلديه ولا يخفى ان الخصم لا يقول بان القياس مظهر ولا بان الحق في الحكم الثابت بالنصوص بالماخذ المختلفة واحدا فلا يكون هذا الدليل حجة عليه **وتمام تحقيق هذه الادلة** اي تقريرها على ما ينبغي **والجواب عن تمسكات المخالفين** عطف على تمام **يطلب** كل منهما **من كتابنا التلويح في شرح التنقيح** فلا نطيل بذكره في شرح هذا المختصر **ورسل البشر افضل من رسل الملائكة ورسل الملائكة افضل من عامة البشر وعامة البشر افضل من عامة الملائكة اما تفضيل رسل الملائكة على عامة البشر فبالاجماع** من الفرق **بل** ثابت **بالضرورة** الدينية لا العقلية اذ الافضلية بمعنى كثرة الثواب ولا مجال للعقل في ذلك لا بالضرورة ولا بالاستدلال لا سيما عند من يرى ان الثواب مجرد فضل من الله تعالى كما هو الحق **واما تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة و** تفضيل **عامة البشر على عامة الملائكة فلوجوه** اي فهو محل النزاع والصحيح ثبوته لوجوه **الاول ان الله تعالى امر الملائكة** جميعا رسلا وعامة لقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم اجمعون والسجود مترتب على الامر وعلى وفقه **بالسجود لادم على وجه التعظيم والتكريم** من الله سبحانه وتعالى لادم ولما كان هنا مظنة سؤال وهو ان امر الملائكة بالسجود لادم لا يدل على تفضيله عليهم اذ يحتمل ان يكون ذلك ابتلاء من الله تعالى للملائكة ليتميز المطيع من العاصي ولم يكن السجود في غاية التواضع والخدمة كما هو مبنى الدليل بل للتحية بمنزلة السلام في عرفنا فان دلالة امثال ذلك دلالة عرفية تختلف باختلاف العرف والعادة ويحتمل ان يكون سجودهم لله تعالى وادم بمثابة القبلة اشار الى الجواب بقوله **بدليل قوله تعالى حكاية ارايتك** اي اخبرني عن السبب والحكمة في تكريمك اياه علي **هذا الذي كرمت علي** اي عظمت علي **وقوله** حكاية **انا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين** فان اقرار ابليس على ذلك يدل على انه اسجاد تكريم اذ لم يسبق ما يدل على هذه التكرمة سوى الامر بالسجود فيكون تفضيلا

له

له عليهم واعتراف ابليس بالتكريم مع تصريحه بانه خير منه مادة وطبيعة دليل على ان التكريم انما جاء من الامر بالسجود لا لفضيلة في الطبيعة والمادة ولا يخفى ان علة الافضلية وهي الامر بالسجود عامة لجميع الملائكة رسلا وعامة والاشتراك في العلة يعطي الاشتراك في الحكم فلا يقال لا يلزم من تكريمه على ابليس تكريمه على جميع الملائكة بل على مطلق الملائكة لان ابليس كان جنيا مغمورا فيما بينهم لا منهم فان قيل هل الامر بالسجود على وجه التعظيم يدل على التعظيم فالجواب نعم كما اشار اليه بقوله **ومقتضى الحكمة الامر** للادنى **بالسجود للاعلى دون العكس الثاني ان كل واحد من اهل اللسان** اي اللغة العربية تسمية للفظ باسم الته وانما خص هذا الدليل باهل اللسان لان وجه الدلالة لا يظهر من صريح الاية بل لا بد فيه من لوازم ووسائط وتقريره ان الله تعالى لما قال للملائكة على صور الاستشارة اني جاعل في الارض خليفة تاملوا في حال ادم فوجدوه مركبا من العناصر الاربع والمركب منها ذو قوة شهوية وقوة غضبية قد يغلبان على عقله فيفضيان به الى المعاصي وسفك الدماء وخفي عليهم وجه الحكمة في استخلافه وهو فضله عليهم بزيادة العلم ولم يردوا الامر الى علمه تعالى وقضائه فقالوا اتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك وانما قالوا ذلك تعجبا من استخلاف المفضول مكان الفاضل واستبدال اهل الطاعة باهل المعصية مع احاطة علمه تعالى وكمال حكمته ولم يقولوا ذلك على وجه الاعتراض فالله سبحانه وتعالى اعلم ادم الاسماء كلها ارادة تفضيله عليهم واعلامهم وجه الحكمة في فضله ثم عرض المسميات على الملائكة فقال انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم صادقين فيما زعمتم من انه لا حكمة في استخلاف ادم على ما يدل عليه لسان حالكم وتعجبكم من خلافته وان لم تصرحوا بذلك وتعتقدوه اذ كان لم يحل عن انكار الحكمة عن فعل ما من افعاله تعالى فلما عجزوا عن الجواب قالوا سبحانك لا علم لنا الا ما علمتنا ولم تعلمنا اسماء المسميات فلا علم لنا بها قال يا ادم انبئهم باسمائهم فلما انباهم باسمائهم تنبهوا واشهروا

لخطابهم وعلموا ان وجه الحكمة اتصافه بزيادة العلم عليهم التي هي سبب لاستحقاقه
التعظيم الذي هو سبب للتعظيم والتفضيل فهنالك تحقق عندهم عيانا
في شان ادم وان لم يبكو واذلك علما ان الحجها اختارة الله تعالى ان الفضل
بيد الله يوتيه من يشا فدلت الاية على فضله عليهم اجمعين فتكون جميع
الانبيا افضل من جميعهم اذلا قايل بالفضل واذا علمت ذلك ظهر لك معنى
قوله ان كل واحد من اهل اللسان **يفهم من قوله تعالى وعلم ادم الاسما**
الاية ان القصد منه اي من قوله تعالى وعلم الاية والقصد هنا بمعنى الارادة
لا بمعنى المقصود والا لحذف الصلة في قوله **الى تفضيل ادم على الملايكة**
اذ هو عين التفضيل وفي قوله ان القصد الخ اشارة الى ان المقصود اولا
وبالذات من تعليمه الاسما كلها هو تفضيله على الملايكة واما زيادة علمه
المشار اليها بقوله **وبيان زيادة علمه** فمقصوده ثانيا وبالعرض لكونها سببا
في استحقاقه التعظيم والتكريم المشار اليها بقوله **واستحقاقه التكريم**
والتعظيم فقوله وبيان زيادة الخ من عطف السبب على المسبب
فلما كانت الزيادة سببا في التعظيم والتفضيل بواسطة استحقاقهما
اردفه بقوله واستحقاقه الخ **الثالث من الوجوه قوله تعالى ان**
الله اصطفى ادم ونوحا وال ابرهيم وال عمران على العالمين
المراد بال ابرهيم اسمعيل واسحق واولادهما واولاد اولادهما من المومنين
الي يوم القيامه ويدخل نبينا عليه الصلاة والسلام بل هو اعلاهم رتبه وبال عمران
موسى وهارون واولادهما واولاد اولادهما من المومنين الي يوم القيامه
ان كان المراد به عمران بن يصهر اما ان كان المراد به عمران بن ماثان فالمراد
باله عيسى ومريم والعالمين عام لاجناس ما سوي الله تعالى ومن ذلك
الملايكة رسلا وعامة كما اشار اليه بقوله **والملايكة من جملة العالم**
فالاية دلت بظاهرها على تفضيل ال ابرهيم وال عمران رسلا وعامة على جميع
العالمين **وقد خص** اي اخرج **من ذلك** العموم **بالاجماع** السابق **تفضيل**
عامة البشر من ال ابرهيم وال عمران **على رسل الملايكة فبقي معمولا به**
اي بالعموم **فيما عدا ذلك** التفضيل المخرج كما هو شان العام فيبقى
معمولا به فيما بقي من تفضيل الرسل من ال ابرهيم وال عمران **على رسل الملا**

فبقي

فبقي معمولا به اي بالعموم **فيما عدا ذلك** التفضيل المخرج
كما هو شان العام فيبقى معمولا به فيما بقي من تفضيل الرسل
من ال ابرهيم وال عمران على رسل الملايكة وتفضيل العامة
منهم على عامة الملايكة ولا قايل بالفضل بين بعض وبعض
من الرسل والعامة فيثبت لساير الرسل من البشر ما ثبت للرسل
من الالين ولساير العامة من البشر ما ثبت للعامة
منهما ان فرض وجود احد من عامة البشر من غير
ذرية ابرهيم فان اصحاب السير والتواريخ وغيرهما صرحوا
بانه لم يبق احد من ذرية ادم من غير ابرهيم كما انه لم يبق
احد من ذرية ادم بعد الطوفان وانقراض من كان في السفينة
وذريتهم من غير نوح ومن هنا سموا ادم الاب الاول ونوحا
الاب الثاني وابرهيم الاب الثالث نعم العام اذا
خص منه البعض تبقى دلالته فيما عداه ظنية وهذه
المسئلة من المسايل القطعية اليقينية لكونها من المسايل
الاعتقادية المطلوب فيها اليقين ولا يكتفى فيها بالظن
والتخمين لكن لما لم نقف فيها على دليل قطعي يقيني
جعلناها ظنيه واكتفينا فيها بالظن والى ذلك اشار
الشارح بقوله **ولا خفا في ان هذه المسيلة ظنيه**
لعدم القاطع **يكتفى فيها بالظن** بالنسبة لبعض افرادها
احترازا عما اخرجه الاجماع السابق ~~**الرابع**~~ من تلك
الوجوه **تحصيل الفضايل** جمع الفضيله وهي ما تكون
مبدا للكمال ضد الرذايل جمع الرذيله وهي ما تكون
مبدا للنقصان فقوله **والكمالات العلميه** من انواع
العلوم الشريفه والمعارف المنيفه **والعمليه** كالشجاعة
والكرم والعفه والورع والزهد من عطف المسبب
على السبب **مع وجود العوايق** جمع عايق وهو ما يشغل
عن المقصود كاكتساب الفضايل والكمالات بغيره كاللذات

والشهوات **والموانع** جمع مانع وهو الحابس عن المقصود فقوله **من الشهوة** راجع للعوايق وقوله **والغضب** راجع للموانع لان الشهوة قوة نفسية في الانسان تجلب الى البدن ما ينفعه ويغذيه فربما تعوق الانسان وتشغله عن المقصود كالصوم المودي الى الرياضة وعدم الحجاب عن شهود حضرة الله تعالى والمراد بها كما افاده استاذنا العارف بالله الشيخ عبد الوهاب الشعراني نفعنا الله اجمعين ببركاته شهود العبد ان الله تعالى يراه وهي حضرة الاحسان المشار اليها في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم بقوله صلى الله عليه وسلم في جواب جبريل عليه الصلاة والسلام عن قوله فما الاحسان الاحسان ان تعبد الله كانك تراه فان لم تكن تراه فانه يراك فربما تعوق شهوة الماكل والشراب عن الصوم والجوع المنافي للمقصود هنا واما الغضب فهو قوة في الانسان تدفع عنه ما يضره ويوذيه فربما تحبس الانسان عن المقصود كالعفو عن الجاني المقصود للشارع **وسنوح** اي عروض **الحاجات الضرورية** كالجوع والعطش والعري للانسان في نفسه او لمن يلوذ به من الاهل والعيال مثلا وسميت ضرورية لحصولها لغير قدرة واختيار ولا يخفى ان سنوح مثل ذلك مشغل عن المقصود من الانسان كما اشار اليه بقوله **الشاغلة عن اكتساب الكمالات ولا شك ان العبادات وكسب الكمالات مع الشواغل** راجع للعوايق والسنوح **والصوارف** راجع للموانع **اشق وادخل في الاخلاص فتكون افضل** لان افضل العبادات احمزها اي اشقها كما ورد واورد عليه ان عبادة الملايكة اكثر وادوم اذ هم يسبحون الليل والنهار لا يفترون والاخلاص الذي به قوام العمل فيهم اصدق لخلوصهم عن العوايق والموانع وسنوح الحاجات الضروريه ويقينهم اقوي لان طريقهم العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسله وهم من البشر

اتقى

اتقى وعملهم ازكى واصفى لخلوصهم عما مر ورد بما ثبت في الحديث من ان افضل العبادات احمزها اي اشقها كما مر ولا يخفى ان عبادات البشر اشق واما الترجيح بالكثرة والدوام فغير مفيد لان كثرة الثواب ليست لكثرة العمل بل محض فضل منه تعالى لكونه خالق الفعل الا ترى ان كلمة الشهادة يترتب عليها من الثواب ما لا يترتب على ما يزيد عليها من الطاعات اضعافا مضاعفة واما باقي الصفات فكونها في الملايكة اقوى وازيد ممنوع وما ذكر في بيانه لا يفيده بالنسبة الى الانبيا لان طريقهم العيان والمشاهدة وصفتهم العصمة اللازمة ايضا فان **قلت** فما وجه تفضيل عامة البشر على عامة الملايكة مع كون ايمان عامة البشر غيبيا وعامة الملايكة شهادة **قلت** لان الايمان بالغيب افضل لدلالته على قوة الايمان ومن هنا مدح الله تعالى الذين يؤمنون بالغيب **وذهبت المعتزلة والفلاسفة وبعض الاشاعرة الى تفضيل الملايكة مطلقا** على البشر مطلقا خاصة وعامة لكن محل النزاع في غير محمد صلى الله عليه وسلم كما نقله الجلال السيوطي في الحبايك عن الفخر الرازي اما محمد صلى الله عليه وسلم فلا نزاع في انه افضل الخلق على الاطلاق ومن فهم التعميم كالزمخشري فقد غفل عن التقييد او لم يطلع عليه فظن العموم **وتمسكوا بوجوه الاول ان الملايكة ارواح مجردة** المراد بالروح ههنا ما خفي ادراكه عن حاسة البصر جسما كان او غيره ولما كانت الروح بهذا المعنى لا تستلزم التجرد عن المادة لصدقها بالجسم اردف الارواح بقوله **مجردة** عن المادة اي ليست مركبة من الجواهر الفردة ولا من الهيولي والصورة **كاملة** اي مبراة منزهة صفاتها **بالفعل** يعني ان البشر مطلقا رسلا وعامة ليس كمالهم باسره حاصلا بالفعل بل بعضه

حاصل بالفعل وبعضه مترقب الوقوع ولهذا لا تزال خواص البشر
في الارتقا بخلاف خواص الملايكة فان كالهم باسره حاصل بالفعل **مبراة**
عن مبادي اي علل **الشهور** واسبابها والشرور جمع شر والمراد بها
المعاصي المتعلقة بذات الشئ **والافات** جمع افة والمراد بها المعاصي
المتعدية الي الغير فقوله **كالشهوة** مثال لمبادى الشرور
وقوله **والغضب** مثال مبادي الافات **وعن ظلمات الهيولي**
والصورة هما المادة عند الفلاسفه لانحصار ما يتركب منه الجسم
عندهم فيهما لاستحالة التركيب من الجواهر الفردة لامتناعها عندهم
والهيولي جوهر قايم بنفسه قابل للتصور بصور مختلفة كالامتداد
والانفصال وما يقابلهما والصورة هي الجسم يفيد الامتداد والامتداد
مثلا فيمكن تبدله دون الهيولي اذ لا يفوت بفوات الامتداد
مثلا لعدم اعتباره في مفهومها وانما كانوا مبراين من ظلمات
الهيولي والصورة لكونهم ارواحا مجردة نورانيه تنطبع صور الاشيا
في ذواتهم فيعلمون الكواين ماضيها واتيها **قوية على الافعال العجيبة**
كحمل جبريل مداين قوم لوط ورفعها الى ان سمع الملايكه صياح الكنهم
ثم قلبها فجعل عاليها سافلها وصيحته على ثمود فاصبحوا جاثمين وغير
ذلك مما يقصر عنه القوي البشرية **عالمة بالكواين** اي الحوادث
ماضيها واتيها من غير غلط لما علمت من كونهم ارواحا مجردة الخ فعلمهم
دايما مطابق للواقع لا يقبل الغلط بخلاف غيرهم من البشر فانه ليس
مبرا عن ظلمات المادة فلا يكون علمه دايما مطابقا للواقع لان
ما عنده من العلم ليس منطبعا في ذاته بل في عقله الا ان يمن الله على
بعضهم كالكمل منهم فتغلب روحانيتهم على جسمانيتهم فتطابق علومهم
الواقع **والجواب عنه** اي عن هذا الوجه **ان مبنى ذلك على الاصول**
الفلسفيه دون الاسلاميه وحاصله ان كون الملايكه ارواحا
مجردة مبنى على اصول الفلسفه دون الاسلام فان الثابت على
الاصول الاسلامية والادلة القطعية ان الملايكة اجسام نورانيه
لا ترى للطافتها كالهوا مع امكان رويتها ولهذا ابراهامن

بيشا

بيشا الله تعالى على صورتها الاصليه وليست ارواحا مجردة ضحي
موكبة من الجواهر الفردة كما في الاجسام واما وجود ممكن قايم بنفسه
مجرد عن المادة فلا دليل عليه يعتد به وما ذكروه من الادلة فكلها
مزيفة واما كون كمالهم باسره حاصلا بالفعل بمعنى ان لا كمال لهم
متوقع ممنوع عندنا وكذا علمهم بالحوادث ماضيها واتيها ممنوع
ايضا واما باقي المقدمات من كونهم مبراين عن مبادي الشرور
والافات وقوتهم على الافعال العجيبة فمسلم ولا يضرنا لان ذلك
ليس لكونهم ارواحا مجردة عن المادة بل لان الله تعالى يخلق
فيهم ذلك واراد ذلك وغيرهم باذن الله وارادته كذلك والاتصاف
بذلك لا يدل على الافضلية بمعنى كثرة الثواب كما هو المقصود
الثاني من الوجوه **ان الانبيا مع كونهم افضل البشر يتعلمون**
ويستفيدون منهم بدليل قوله تعالى علمه شديد القوي
اي جبريل عليه الصلاة والسلام **وقوله تعالى نزل به** اي القران **الروح**
الامين ولا شك ان المعلم افضل من المتعلم وحاصله قياس من
الشكل الاول مولف من مقدمتين صغري وهي الملايكة يعلمون
الانبيا وكبري وهي والمعلم افضل من المتعلم ينتج فالملايكة افضل
من الانبيا **والجواب ان التعليم من الله تعالى والملايكة انما هم**
المبلغون حاصل الجواب منع الصغري وهي ان الملايكة يعلمون
الانبيا بل المعلم لهم هو الله تعالى والملايكة يبلغون الانبياء
ذلك التعليم **الثالث** من تلك الوجوه **انه** اي الشان **قد اطرد** اي
استمر **في الكتاب** العزيز **والسنه** الصحيحه **تقديم ذكرهم** اي
الملايكة **على ذكر الانبيا وما ذلك** الاطراد **الا لتقدمهم** اي الملايكة
في الشرف والرتبه والجواب ان ذلك الاطراد **لتقدمهم** اي
الملايكة **في الوجود او لان وجودهم احقى** من وجود الانبيا
فالايمان بهم اقوي وبالتقديم اولى فتقديمهم الايمان بهم
لشرفه وافضليته على غيره لان الايمان يزداد شرفا بزيادة
خفا المومن به لا لافضلية المومن به على ان ما ذكروه منقوض

قوله وبالتقديم اولى اي في قوله تعالى كل امن بالله وملائكته وكتبه ورسله

بتاخير الكتب عنهم الرابع قوله تعالى لن يستنكف المسيح ان يكون عبد
لله ولا الملائكة المقربون فان اهل اللسان العربي يفهمون من
ذلك افضلية الملائكة على عيسى عليه الصلاة والسلام عداه
بمن لان افضلية مصدر ماخوذ من فضل وافضل يتعدي بمن فكذا
مصدره اذ القياس في مثله اي هذا الاسلوب الترقي من الادنى
الى الاعلى يقال في اللغة العربية لا يستنكف من هذا الامر
الوزير ولا السلطان ولا يقال السلطان ولا الوزير لا قايل
بالفضل هو بالصاد المهملة اي الفرق بين عيسى وغيره من الانبيا عليهم الصلاة
والسلام فيلزم من تفضيل رسل الملائكة على عيسى تفضيلهم على غيره
من رسل البشر عليهم الصلاة والسلام والجواب ان النصارى استعظموا
المسيح اي اعتقدوه بحيث يترفع عن ان يكون عبدا من عباد
الله بل للانتقال ينبغي ان يكون عيسى ابنا له لانه اي عيسى مجرد
لا اب له تفسير مجرد وقادر يبري الاكمه اي الذي ولد اعمى
او المطموس العينين والابرص ويحيى الموتى بخلاف سائر
اي باقي العباد من بني ادم فرد عليهم بانه اي الشان
لا يستنكف من ذلك المسيح ولا من هو اعلى منه في هذا المعنى
اي التجرد والقدرة الذي هو مظنة الاستنكاف بزعمكم وهم الملائكة
الذين لا اب لهم ولا ام فزادوا عليه بالتجرد عن الام ويقدرون
باذن الله تعالى على افعال اقوى واعجب من ابرا الاكمه والابرص
واحيا الموتى فالترقي والعلو انما هو في امر التجرد واظهار
الاثار القوية لا في مطلق الشرف والكمال فلا دلالة على افضلية
الملائكة على عيسى ولا غيره من رسل البشر وايضاح الجواب كما ذكره
الشارح رحمه الله في شرح الكشاف انا سلمنا ان هذا الاسلوب
من قبيل الترقي فيدل على افضلية الملائكة المقربين على
عيسى وعليهم الصلاة والسلام ولكن لا يفيد الا الفوقية
في المعنى الذي هو مظنة الاستنكاف والترفع عن العبودية
وهو ههنا ما في عيسى من التجرد عن الاب ومن جهة كمال القدرة

والتاييد الذي يحيي به الموتى ويبري الاكمه والابرص ولا يخفى ان
هذا المعنى في الملائكة اقوى لتجردهم عن الاب والام ولهم باذن الله
تعالى من قوة قلع الجبال بل المدن ومروا له نضاعف الاعمال
وغير ذلك ما يقل في جنبه الاحيا والابرا وهم مع ذلك لا يستنكفون
ان يكونوا عبادا لله فكيف بعيسى ولا دلالة لهذا على الاكملية والافضلية
بالمعنى المتنازع فيه وهو الافضلية بمعنى كثرة الثواب هذا
اخر ما يسره الله تعالى من هذا الشرح قال شارحه سيدنا ومولانا
الشيخ نور الدين علي بن علي البحاريمي بالنون ثم بالجيم نسبة الى كوم
النجار قرية من قرى مصر الشافعي عفا الله تعالى عنه فرغت
من هذا الشرح في يوم الاثنين المبارك ثالث عشر ذي القعدة الحرام
سنة سبع وستين وتسعمائة من الهجرة النبوية على صاحبها افضل
الصلاة والسلام وقد كنت شرحت شرح العقايد شرحا اخر
فولات على منهج في زمن قراتنا له على الامام العالم العلامة
الشيخ ناصر الدين اللقاني المالكي فرغت منه يوم الاثنين المبارك
رابع عشر ربيع الثاني سنة ثلاث وخمسين وتسعمائة وكتب منه بعض
نسخ ولكن اشار علي بعض الاخوان رحمة الله عليه بان اشرحه على وجه
المزج ليكون ايسر على الطلاب واقرب ماخذا فاستخرت الله تعالى
في ذلك وشرحته مزجا كما ترى وردت على الشرح الاول اشيا
ونقصت منه ما يستغنى عنه واسال الله العظيم ان يجعل ذلك
خالصا لوجهه الكريم مقربا للفوز بجنات النعيم والنظر الى وجهه
الكريم انه قريب مجيب وبالاجابة جدير وصلى الله على
سيدنا ومولانا محمد
خاتم النبيين
والمرسلين والحمد لله
رب العالمين
امين